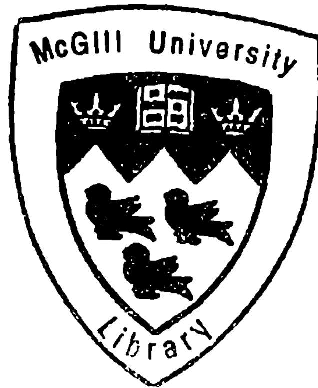


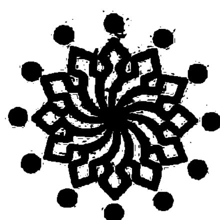
حکمت الهی در متون فارسی

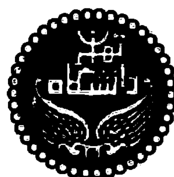
گردآوری و تصحیح
عبدالله نورانی

تهران ۱۳۸۵

بسم الله الرحمن الرحيم



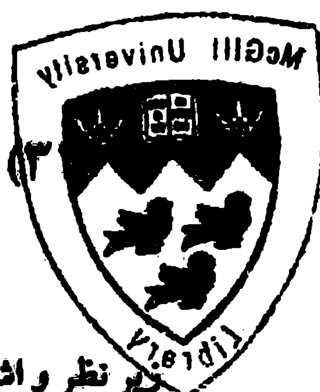




سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱



۳

زیر نظر و اشراف

دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مدیر مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۵

حکمت الهی در متون فارسی

گردآوری و تصحیح

عبدالله نورانی

تهران ۱۳۸۵

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۳۶۵

نورانی، عبدالله، گردآورنده
حکمت الهی در متون فارسی /گردآوری و تصحیح عبدالله نورانی. --
تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۳۴۴ص. --(سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب /زیرنظر و اشراف مهدی محقق؛ ۳۱
(سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۳۶۵)
ISBN 964-528-016-8

فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. ۳۴۳-۳۴۴؛ همچنین به صورت زیرنویس.
نمایه.
۱. کلام شیعه امامیه -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. خدا -- اثبات.
۳. خداشناسی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۴. فلسفهٔ اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. محقق، مهدی، ۱۳۰۸ -. ب. همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب (۱۳۸۱: اصفهان). ج. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان. هـ. عنوان: دانشگاه تهران.
۸ح/۹ن BP ۲۹۷/۴۱۷۲
کتابخانهٔ ملی ایران ۸۵-۷۸۸۲م

حکمت الهی در متون فارسی
گردآوری و تصحیح
عبدالله نورانی
مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
چاپ اول، ۱۳۸۵ □ شمارگان ۱۰۰۰ نسخه
لیتوگرافی باختر □ چاپ دالاهو □ صحافی کیانی

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل امیربهادر ـ خیابان سرگرد بشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۵۳۷۴۵۳۰

دفتر فروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شماره ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۸ـ۰۱۶ـ۵۲۸ـ۹۶۴ ISBN : 964-528-016-8

قیمت: ۴۰۰۰ تومان

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۲ـ **علاقة‌التّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۱.

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۱.

۴ـ **مرآة الأزمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی، تهران ۱۳۸۱.

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۶ـ **مصنّفات میرداماد** (جلد ۱)، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۱.

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۱.

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی،

تهران ۱۳۸۲.

۹ـ **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۰ـ **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها، تهران ۱۳۸۲.

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری، تهران ۱۳۸۳.

۱۲ـ **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی، تهران ۱۳۸۳.

۱۴ـ **الرسالة الشرفية فی تقاسيم العلوم اليقينية**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۵ـ **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۳.

۱۶ـ **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده، تهران ۱۳۸۳.

۱۷ـ **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان، تهران ۱۳۸۳.

۱۸ـ **الشفاء (الإلهيات) و تعليقات صدرالمتألهين عليها، و عون اخوان‌الصفاء** علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۸۳.

۱۹ـ **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی، تهران ۱۳۸۳.

۲۰ـ **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی، تهران ۱۳۸۳.

۲۱ـ **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران ۱۳۸۴.

۲۲ـ **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین، تهران ۱۳۸۴.

۲۳ـ **علوم محضه از آغاز صفویّه تا تأسیس دارالفنون**، گرد آورنده دکتر مهدی محقق، تهران ۱۳۸۴.

۲۴ـ **نبراس الهدی**، تألیف حکیم متأله حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و مقدمه دکتر سید صدرالدین طاهری، تهران ۱۳۸۴.

۲۵ـ **حکمة‌العین نجم الدّین دبیران کاتبی قزوینی**، تصحیح و پیشگفتار از دکتر عباس صدری، تهران ۱۳۸۴.

۲۶ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۱)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۷ـ **شرح الإشارات و التنبیهات**، امام فخرالدّین محمدبن عمر رازی، (جلد ۲)، مقدمه و تصحیح دکتر علی‌رضا نجف‌زاده، تهران ۱۳۸۴.

۲۸ـ **الافق المبین**، میر محمد باقر بن محمّد حسینی استرآبادی (مصنّفات میرداماد جلد ۲)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

۲۹ـ **نهایة‌الظهور در شرح هیاکل النّور سهروردی**، علّامهٔ حکیم میرزا قاسم علی اخگر حیدر آبادی، با مقدّمه و تصحیح و تحقیق محمّد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۸۵.

۳۰ـ **اوامر و نواهی**، با ترجمهٔ مقاله‌ای از پروفسور روبرت برونشویک و فرهنگ اصطلاحات و معادل انگلیسی آنها، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، تهران ۱۳۸۵.

۳۱ـ **حکمت الهی در متون فارسی**، گردآوری و تصحیح عبدالله نورانی، تهران ۱۳۸۵.

فهرست مطالب

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد   کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و **شکند گمانیک ویچار** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب *صورة‌الأرض* هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعة‌الجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در *معجم‌البلدان* نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون *البزیدج فی‌الموالید* (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و *الاندرزغر فی‌الموالید* (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که *سلمان منّا أهل البیت*. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب *بغداد* خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجیُ لهُ المعنی العِراقیُ فی اللّفظِ الحجازیّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود بازکردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون *الطّبیعه* و *الحیوان* و *اخلاق نیکو ماخس* و همچنین کتابهای افلاطون همچون *جمهوریّت* و *طیماوس* و *نوامیس* وکتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب *شفا* صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را *فی‌الفلسفة المشرقیّة* موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب *تحصیل* راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب *بیان‌الحقّ بضمان الصّدق* یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در *مقدّمهٔ* خود از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعاً». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی *قانون* و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ *شفا* نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب *شفا* در فلسفه و به ابو عبدالله معصومی کتاب *قانون* در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب *تاریخ طبرستان* در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقيقة ودارس طبّا نحا تحقيقه
من علم سقراط و رسطاليس و علم بقراط و جالينوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود *فردوس الحکمة* و *المعالجات البقراطية* را که هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود و کتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان *مصالح الأنفُس و الأجساد* بود و رازی هم که کتاب *الطّبّ الرّوحانی* خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل *الطّبّ المنصوری* قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالينوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب *الانصاف فی الامامة* این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام *المسترشد فی الامامة* در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام *المستثبت فی الامامة* را نوشت و *المسترشد* را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام *نقض المستثبت* نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب *تهافت‌الفلاسفة* به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب *حدوث‌العالم* خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَرَوَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فَلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فَل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فَلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علیٰ العصر

لا تقتدی فیٰ الدّین الّابما سنّ ابن سینا و ابونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون *ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان* و *رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة* نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قطعنا الاخوّة عن معشرٍ بهم مرضٌ من کتاب الشّفا

فماتوا علیٰ دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب *صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام* و *القول المُشرق فی تحریم المنطق* جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «دنّس نفسه بشیٔ من العلوم الأوائل».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب *جامع‌الحکمتین* خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود *فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال* آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک از کشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و *شفا* و *اشارات* ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی - رحمةالله علیهم اجمعین - نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی منظومهٔ حکمت خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ   فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که وَ لَقَدْ اتَیْنا لُقْمانَ الحِکْمَةَ دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی»   دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در الأمد علی الأبد می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و *لَقَدْ آتَيْنا لُقمانَ الْحِكمَةَ* مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **يُؤْتِي الحِكْمَةَ مَن يَشاءُ وَ مَن يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثيراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب *قبسات* خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَائِی فَجِئْنی بِمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی راکه «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قفل اسطورهٔ ارسطو را بر درِ احسن المِلَل منهید

نقشِ فرسودهٔ فلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا راکه پیش از این نحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شیخ کلینی و شیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب *شفا* که *شقا* خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح‌الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مغلقات الشّفاء** و علامه حِلّی فقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یافت و از این جهت است که ملّامهدی نراقی که در فقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه *جامع‌الافکار* را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام برهان ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین شفا و برهان آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افرودیسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـکلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب *تجریدالعقائد* را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود راکه نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی راکه غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب *ابن رشد و الرّشدّیة* ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب *فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی* خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ *بیست‌گفتار* از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان قرطبه و اصفهان به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. *بعون‌اللّه تعالی و توفیقه*

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

پیشگفتار مصحّح

مسلمانان در رشته‌های علوم اسلامی از تفسیر قرآن مجید و شرح احادیث شریفه و فنون ادبی لغت و صرف و نحو و بلاغت در نظم و نثر گرفته تا علوم عقلی مربوط به اعتقادات و مباحث حکمت نظری در شاخه‌های منطق و طبیعی و الهی و حکمت عملی در شعبه‌های اخلاق فردی و تدبیر و ادارهٔ امور منزل و خانواده و تربیت فرزندان و سیاست مدنی و ادارهٔ امور مردم و جامعه به صورتهای شفاهی، تدریس و بحث و مناظره و تألیف و نگارش کتاب و رساله و مقاله و نامه خدمات گوناگون به زبان عربی و فارسی و دیگر زبانهای کشورهای مسلمان‌نشین داشته‌اند.

بخشی از آثار آنان به زبان فارسی در رشتهٔ علم کلام و حکمت الٰهی به صورت کتب خطّی مانده است که باید به چاپ برسد و در دسترس جویندگان قرار گیرد.

در آغاز این مجموعهٔ «حکمت الٰهی در متون فارسی»، نمونه‌های از نظم و نثر فارسی نوشته دانایان و سرودهٔ شاعران در حمد و تقدیس و بیان نشانه‌هائی از معرفت پروردگار در پیشگفتار، و سپس چند رساله در مباحث خداشناسی و مسایل مربوط به وجود و صفات خداوند تعالیٰ، و در پایان دو رساله، به علاوه آن، مشتمل بر ابواب نبوّت و امامت و معاد و قیامت گردآوری شده است.

این کیفیّت تنظیم بیشتر به تذکّر بعضی از دانشجویان و پژوهشگران علوم ادبی و انسانی غیر رشته‌های تخصّصی حکمت و کلام و علاقه‌مند به مباحث عقلی، به عنوان مباحث کمک آموزشی، جمع آوری شده است. عبداللّه نورانی تهران، ۱۳۸۵.

نمونه‌ای از نظم و نثر فارسی در معرفت صنع کردگار

(۱) دیباجهٔ أساس الاقتباس از خواجه نصیرالدّین طوسی

خداوندا، متعلّمان حکمت را به الهام حق و تلقین صدق و توفیق خیر مؤیّد گردان، و همّتهای ایشان را به طلب کمال و تحرّی صواب و اقتنای فضیلت مصروف‌دار، تا به راستی واثق باشند و از کژی محترز و با یقین مطمئن و از شک متنفّر، و به علم متسأنس و از جهل مستوحش، و به نقصان معترف و از ترائی به کمال مستنکف.

و از تعنّت و تعصّب و اعجاب و تصلّف و بغی و سفه و عناد و شغب و میل و مداهنت و تلبیس و مغالطه و انکار حق و اعراض از آن و اصرار بر باطل و اغماض بر آن، و طلب علم به سوی تفاخر و تسوّق و ترّفع و تفوّق، و مراء و افتراء و استغواء و استهواء منزّه، و از خدعهٔ وساوس تقلید و شبههٔ هواجس تسویل و تتبّع مالا یعنی و سلوک سبیر غیر مرضی مبرّا.

و حق‌شناسی ارباب فضیلت را از گذشتگان و معاصران بی غوایل حسد و مدافعت متکفّل، و شکرگذاری نعمت حکمت به ادای آنچه اقتباس کرده باشند به دیگر ابنای نوع به حسب استعداد بی شوایب بخل و منافسه و مطل و مضایقه متشمّر، و ازکسالت و بطالت و تعطیل عمر و تضییع روزگار مجتنب، و در ملازمت دین قویم و صراط مستقیم ثابت قدم، تانهایات مقاصد ایشان جز حلول در جوار حضرت احدیّت و وصول به جناب عزّت سرمدیّت نباشد، و ذلک فضلُ اللّٰه من یشاء.

محرّر کتاب گوید: بعد از حمد وش کر خدای، جلّ جلاله، بر نعم و ایادی نامتناهی که وصولش به هر یکی از بندگان متواتر و متوالی است، و صلوات و تحیّات بر بندگان شایستهٔ او از انبیاء و اولیاء، علی الخصوص بر محمّد مصطفیٰ و آلش، علیهم الصّلاة و السّلام، در تحریر این مجموع شروع کرده آمد. و چون این علم به نسبت با دیگر علوم، خاصّه اقسام حکمت به مثابت قاعده و بنیاد است، این مجموع را به اساس الاقتباس موسوم کرد.[۱]

۱- اساس الاقتباس، تصحیح مرحوم استاد سید محمد تقی مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.

(۲) دیباچهٔ گلستان سعدی

منّت خدای را ـ عزّ و جلّ، که طاعتش موجب قربت است و بشکر اندرش مزید نعمت، هر نفسی که فرو می‌رود ممّد حیات است و چون‌بر می‌آید مفرّح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر نعمتی شکری واجب.

از دست و زبان که برآید | کز عهدهٔ شکرش بدرآید

اعملُوا آلَ داودَ شُکراً وَ قلیلٌ مِن عِبادیَ الشّکورُ.

بنده همان به که زتقصیر خویش | عذر به درگاه خدای آورد
ورنه سزاوار خداوندیش | کس نتواند که بجای آورد

باران رحمت بیحسابش همه را رسیده و خوان نعمت بیدریغش همجا کشیده، پردهٔ ناموس بندگان به گناه فاحش ندرد، و وظیفهٔ روزی به خطای منکر نبرد.

ای کریمی که از خزانهٔ غیب | گبر و ترسا وظیفه خور داری
دوستان را کجا کنی محروم | تو که با دشمن این نظر داری

فرّاش باد صبا را گفته تا فرش زمرّدین بگسترد و دایهٔ ابر بهاری را فرموده تا بنات نبات در مهد زمین بپرورَد، درختان را به خلعت نوروزی قبای سبز ورق در برگرفته و اطفال شاخ را به قدوم موسم‌ربیع کلاه شکوفه بر سر نهاده، عصارهٔ تاکی به قدرت او شهد فائق شده و تخم خرمائی به تربیتش نخل باسق گشته.

ابر و باد و مه و خورشید و فلک درکارند | تا تونانی به کف آری و به غفلت نخوری
همه از بهر تو سرگشته و فرمان بردار | شرط انصاف نباشد که تو فرمان نبری

در خبر است از سرور کاینات و مفخر موجودات و رحمت عالمیان و صفوت آدمیان و تتمّهٔ دور زمان، محمّد مصطفیٰ صلّی اللّه علیه و سلّم،

شَفیعٌ مُطاعٌ نَبیٌّ کَریم | قَسیمٌ جَسیمٌ نَسیمٌ وَسیم
بلغ العُلیٰ بکماله، کشف الدّجیٰ بجماله | حسُنت جمیعُ خصاله، صلّوا علیه و آله

چه غم دیدار امّت را که دارد چو تو پشتیبان
چه باک از موج بحر آن را که باشد نوح کشتیبان

[هرگه] که یکی از بندگان گنهکار پریشان روزگار دست انابت به امید اجابت به درگاه حق، جلّ و علا، بردارد، ایزد تعالیٰ در او نظر نکند، بازش بخواند باز اعراض

فرماید؛ بار دیگرش به [تضرّع و] زاری بخواند، حق، سبحانه و تعالیٰ، فرماید: یا ملائکتی، قد استحییتُ من عبدی، و لیس له غیری، فقد غفرتُ له، دعوتش اجابت کردم و امیدش بر آوردم، که از بسیاری دعا [وزاری بنده] همی شرم دارم.

کرم بین و لطف خداوندگار گنه بنده کرده است و او شرمسار

عاکفان کعبهٔ جلالش به تقصیر عبادت معترف که: ما عبدناک حقّ عبادتک، واصفان حلیهٔ جمالش به تحیّر منسوب که: ما عرفناک حقّ معرفتک.

گر کسی وصف او زمن پرسد بی دل از بی نشان چه گوید باز؟

عاشقان کُشتگان معشوقند بر نیاید زکُشتگان آواز

یکی از صاحبدلان سر به جیب مراقبت فرو برده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده. آنگه که از این معاملت باز آمد یکی از یاران به طریق انبساط گفت: از این بوستان که بودی ما را چه تحفه کرامت کردی؟ گفت: به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم دامنی پر کنم هدیهٔ اصحاب را، چون برسیدم بوی گلم چنان مست که کرد که دامنم از دست برفت!

ای مرغ سحر، عشق زپروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد

این مدّعیان در طلبش بی خبرانند کان را که خبر شد خبری باز نیامد

ای‌برتر ازخیال وقیاس و گمان و وهم وزهر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم

مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما همچنان در اوّل وصف تو مانده‌ایم[۱]

دیباچه بوستان سعدی

به نام خدایی که جان آفرید سخن گفتن اندر زبان آفرید

خداوند بخشندهٔ دستگیر کریم خطابخش پوزش‌پذیر

عزیزی که هرگز درش سر بتافت به هر درکه شد هیچ عزّت نیافت

سر پادشاهان گردن فراز به درگاه او بر زمین نیاز

ادیم‌زمین، سفرهٔ عام اوست چه‌دشمن بر این خوان یغما، چه‌دوست

بری، ذاتش از تهمت ضدّ و جنس غنی، ملکش از طاعت جنّ و انس

---

۱ - گلستان سعدی بتصحیح، مرحوم دکتر غلامحسین یوسفی، شرکت انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۸.

جهان متّفق بر الٰهیتش / فرومانده از کنه ماهیّتش

نه بر اوج ذاتش برد مرغ وهم / نه در ذیل وصفش رسد دست و هم

نه ادراک در کنه ذاتش رسد / نه فکرت به غور صفاتش رسد

توان در بلاغت به سَحبان رسد / نه در کنه بی چون سُبحان رسد

که خاصّان در این ره فرس رانده‌اند / به لا اُحصی از تک فرومانده‌اند

نه هر جای مرکب توان تاختن / که جاها سپر باید انداختن

وگر سالکی محرم راز گشت / ببندند بر وی در باز گشت

کسی را در این بزم ساغر دهند / که داروی بیهوشیش در دهند

یکی باز را دیده بر دوخته است / یکی دیده‌ها باز و پر سوخته است

کسی ره سوی گنج قارون نبرد / وگر برد، ره باز بیرون نبرد

بمردم در این موج دریای خون / کز او کس نبرده است کشتی برون

اگر طالبی کاین زمین طی کنی / نخست اسب باز آمدن پی کنی

تأمّل در آیینهٔ دل کنی / صفائی بتدریج حاصل کنی

مگر بوئی از عشق مستت کند / طلبکار عهد اَلستت کند

به پای محبّت ره بدان جا بری / وزان جا به بال محبّت پری

به در یقین پرده‌های خیال / نماند سراپرده اِلّا جلال

دگر مرکب عقل را پویه نیست / عِنانش بگیرد تحیّر که بیست

در این بحر جز مرد داعی نرفت / گم آن شد که دنبال راعی نرفت

کسانی کز این راه برگشته‌اند / برفتند بسیار و سرگشته‌اند

خلاف پیمبر کسی ره گزید / که هرگز به منزل نخواهد رسید

محال است سعدی که راه صفا / توان رفت جز در پی مصطفی (۱)

۱- بوستان سعدی، ص ۳۳، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، چاپ خوارزمی، ۱۳۵۹.

«اوّل دفتر به نام ایزد دانا»

اوّل دفتر به نام ایزد دانا صانع پروردگار و حیّ توانا
اکبر و اعظم خدای عالم و آدم صورت خوب آفرید و سیرت زیبا
از در بخشندگی و بنده نوازی مرغ هوارا نصیب ماهی دریا
خود می‌خورند منعم و درویش روزی خود می‌برند پشّه و عنقا
حاجت موری به علم غیب بداند درین چاهی به زیر صخرهٔ صمّا
جانور از نطفه می‌کند شکر ازنی برگ‌تر از چوب خشک چشمه زخارا
شربت نوش آفرید از مگس نحل نخل تناور کند زدانهٔ خرما
از همگان بینیاز و بر همه مشفق از همه عالم نهان و بر همه پیدا
پرتو نور سرادقات جلالش از عظمت ماورای فکرت دانا
خود نه زبان در دهان عارف مدهوش حمد و ثنا می‌کنند که موی بر اعضا
هر که نداند سپاس نعمت امروز حیف خورد بر نصیب رحمت فردا
بار خدایا مهمنی و مدبّر وز همه عیبی منزهی و مبرّا
ما نتوانیم حقّ حمد تو گفتن با همه کرّوبیان عالم بالا
سعدی ازآنجا که فهم اوست سخن‌گفت وزنه کمالات و هم کی رسد آنجا[۱]

توحید

فضل خدای را که تواند شمار کرد یا کیست آن که شکر یکی از هزار کرد
آن صانع قدیم که بر فرش کائنات چندین هزار صورت الوان نگار کرد
ترکیب آسمان و طلوع ستارگان از بهر عبرت نظر هوشیار کرد
بحر آفرید و برّ و درختان و آدمی خورشیدوماه وانجم و لیل و نهار کرد
الوان نعمتی که نشاید سپاس گفت اسباب را حتی که نشاید شمار کرد
آثار رحمتی که جهان سر بسر گرفت احمال منّتی که فلک زیربار کرد
ازچوب خشک میوه ودرنی‌شکرنهاد وز قطره دانهٔ درر شاهوار کرد

۱- غزلیّات سعدی، ص ۳، تصحیح حبیب یغمائی، چاپ مؤسّسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۱.

اجزای خاک مرده به تأثیر آفتاب — بستان میوه و چمن و لاله‌زار کرد
ابر آب داد بیخ درختان تشنه را — شاخ برهنه پیرهن نوبهار کرد
چندین هزار منظر زیبا بیافرید — که کیست کو نظر زسر اعتبار کرد
توحید کوی او نه بنی آدم اند و بس — هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد
شکر کدام فضل بجای آورد کسی؟ — حیران بماند هر که در این افتکار کرد
گویی کدام؟ روح که در کالبد دمید — یا عقل ارجمند که با روح یار کرد
لال‌است دردهان بلاغت‌زبان وصف — از غایت کرم که نهان و آشکار کرد
سرچیست تابه‌طاعت‌اوبرزمین‌نهند؟ — جان در رهش دریغ نباشد نثار کرد
بخشنده‌ای‌که سابقهٔ‌فضل‌و رحمتش — ما را به حسن عاقبت امیدوار کرد
پرهیزگار باش که دادار آسمان — فردوس جای مردم پرهیزگار کرد
نابرده رنج گنج میسّر نمی‌شود — مزد آن گرفت جان برادر که کار کرد
هرکو عمل‌نکرد وعنایت‌امید داشت — دانه نکاشت ابله و دخل انتظار کرد
دنیا که جسر آخرتش خواند مصطفیٰ — جای نشست نیست بباید گذار کرد
دارالقرار خانهٔ جاوید ادمی است — این‌جای رفتن است و نشاید قرار کرد
چند استخوان که هاون دوران‌روزگار — خردش چنان بکوفت که خاکش غبارکرد
ظالم بمرد و قاعدهٔ زشت از او بماند — عادل برفت و نام نیکو یادگار کرد
عیسیٰ به‌عزلت ازهمه عالم‌کناره جست — محبوبش آرزوی دل اندر کنار کرد
قارون زدین برآمد و دنیا بر او نماند — بازی رکیک بود که موشی شکار کرد
ما اعتماد بر کرم مستعان کنیم — کان تیکه باد بود که بر مستعار کرد
بعد از خدای هر چه پرستند هیچ نیست — بی دولت آن که بر همه هیچ اختیار کرد
وین گوی دولت است که بیرون نمی‌برد — الّا کسی که در ازلش بخت یار کرد
بیچاره آدمی چه تواند به سعی و رنج — چون هر چه بود نیست قضا کردکار کرد
اوپادشاه و بنده و نیک و بد آفرید — بدبخت‌ونیک بخت‌وگرامی و خوار کرد
سعدی بر هر نفس که برآورد چون سحر — چون صبح در بسیط زمین انتشار کرد
هر بنده‌ای که خاتم دولت به نام اوست — در گوش دل نصیحت او گوشوار کرد
بالا گرفت و دولت والا امید داشت — هر شاعری که مدح ملوک دیار کرد

شـایدکـه التـماس کـند خـلعت مـزید　　سعدی که شکـر نـعمت پـروردگار کـرد

در لزوم دینداری و نیکوکاری

اگـر دل نـخواهـی کـه بـاشد نـژند　　نخواهـی کـه دایـم بـوی مستمند
بـه گـفتار پـیغمبرت راه جـوی　　دل از تـیرگیها بـدین آب شـوی
تـو را دیـن و دانش رهـاند درست　　ره رتسـگـاری بـبایدت جست
اگـر چشـم داری بـه دیگـر سـرای　　بـه نـزد نـبی و وصـی گـیر جـای
دلت گـر بـه راه خـطا مـایل است　　تو را دشمن اندر جهان خود دل است

در آفرینش مردم

زراه خـرد بـنگری انـدکی　　کـه مـعنی مـردم چه بـاشد یکـی
تـو را از دو گـیتی بـرآوردهانـد　　بـه چـندین مـیانجی بپروردهانـد
نـخستین فـطرت پـیسین شـمار　　تـوئی خـویشتن را بـه بـازی مـدار
بـرنج انـدر آری تـنت را رواست　　که خود رنج بردن به دانش سزاست
بـرنج انـدرست ای خـردمند گـنج　　نـیابد کسـی گـنج نـابرده رنـج[1]
دعوی مکـن کـه بـرترم از دیگـران بـه عـلم　　چـون کـبر کـردی از هـمه ددان فـروتری
از مـن بگـری عـالم تـفسیر گـوی را　　گـر در عـمل نکـوشی نـادان مـفسّری
بـار درخت عـلم نـدانـم مگـر عـمل　　بـا علم اگـر عـمل نکـنی شاخ بـی بـری
عـلم آدمیّت است و جـوانمردی و ادب　　ورنـی ددی بـه صـورت انسان مصوّری
از صـد یک بـجای نـیاورده شـرط عـلم　　وز حبّ جـاه در طـلب عـلم دیگـری
امروز غـرّهای بـه فـصاحت کـه در حـدیث　　هـر نکـته را هـزار دلایـل بـیاوری
فـردا فـصیح بـاشی در مـوقف حسـاب　　گـر عـلّتی بگـویی و عـذری بگسـتری
مردان بـه سـعی و رنـج بـجایی رسـیدهانـد　　تـو بـی هـنر کـجا از نـفس پـروری

۱- مواعظ سعدی؛ ص ۱۱، تصحیح محمد علی فروغی، چاپ ۱۳۳۵.

(۳) دیباجهٔ اخلاق ناصری خواجه نصیرالدّین طوسی

حمد بی حدّ و مدح بی عدّ لایق حضرت عزّت مالک الملکی باشد، که همچنانکه در بدو فطرت أُولیٰ، و هوالّذی یبدؤُ الخلق، که حقایق انواع را از مطالع ابداع بر می‌آورد، هیولای انسان را، که سمت عالم خلقی داشت، چهل طور در مدارج استکمال از صورت به صورت و حال به حال بگردانید، که خمرّتُ طینةَ آدمَ بیدی أربعینَ صباحاً، تا چون به نهایت تربیت رسید و اثر حصول شایستگی قبول در وی پدید آمد، خلعت صورت انسانی را، که طراز عالم امری داشت، که و یُنزّل الرّوحَ من أمره، به یک دفعه، که و ما أمرُنا إلّا واحدة، بر طریق، کن فیکون، کلمح البصراً و هوأقربُ، دروی پوشانید، تا وجود اوّل او رقم تمامی یافت، و نوبت تکوین به کون ثانی رسید و مستعدّ تحمّل امانت ربّانی گشت، که ثُمّ أنشأناه خلقاً آخر؛ به ازای بدو فطرت در عود نشأت، ثمّ نُعیدهُ، معنویّت انسان را، که مبدأ وجود صورت نوعیّت اوست و آنجا، یعنی در بدو وجود، به یک لمحه یافته بود، در تعلیمگاه، علّم الإنسانَ، ما لم یعلم، و کارخانهٔ اعملُوا صالِحاً، به تجرید ذات و تهذیب صفات و ترقّی در مدارج کمال و تحلّی به صوالح اعمال، سال به سال، بل حالاً فحال، از مرتبه به مرتبه و منزل به منزل می‌گذارند، تا آنگاه که با معاد، ارجعی إلیٰ ربّک، رساند و صورت مستعار او را، که لباس اوّل هیولای اُولای انسانی بود و در کون اوّل به چندان تخمیر و ترشیح مخصوص شده، دفعةً واحدةً استرداد کند، که، فإذا جاء أجلهُم لایستأخرون ساعةً و لایستقدمون، تا چون ندای، لمَن الملکُ الیومَ، با جواب، للّهِ الواحدِ القهّار، از حضرت مالک الملک در فضای عالمهای ملک و ملکوت افتد، و موعد، کلُّ شیء هالکٌ إلّا وجهه، در آید، وعدهٔ، کما بَدَ أکم تعودون، به انجاز رسیده باشد، و حکمت، کنتُ کنزاً مخفیّاً، به اتمام پیوسته، ذلک تقدیرُ العزیز العلیم.

و صلوات نامحصور و تحیّات نامعدود سزاوار نثار وجود مقدّس سرور راه نمایاتان دین و مهتر پیشوایان اهل یقین محمّد مصطفی باشد، که خلاص خلایق از ظلمات حیرت و جهالت به نور ارشاد و هدایت اوست، و امان اهل ایمان ازورطات غفلت و ضلالت از اعتصام به حبل عصمت او. صلّی اللّه علیه و آله و أصحابه و سلّم تسلیماً کثیراً.

(۴) دیباچهٔ لیلی و مجنون نظامی گنجوی

ای نام تو بهترین سرآغاز | بی نام تو نامه کی کنم باز
ای کارگشای هر چه هستند | نام تو کلید هر چه بستند
ای واهب عقل و باعث جان | با حکم تو هست و نیست یکسان
ای مقصد همّت بلندان | مقصود دل نیازمندان
ترتیب جهان چنانکه بایست | کردی به مثابتی که شایست
ای عقل مرا کفایت از تو | جستن زمن و هدایت از تو
من بی دل و راه بیمناک است | چون راهنما تویی چه باک است
احرام گرفته‌ام به کویت | لبّیک زنان به جستجویت
یک ذرّه زکیمیای اخلاص | گر بر مس من زنی شوم خاص
ره بازده ازره قبولم | بر روضهٔ ترتب رسولم

در نعت سیّد المرسلین صلّی اللّه علیه و سلّم

ای شاه سوار ملک هستی | سلطان خرد به چیره دستی
ای ختم پیمبران مرسل | حلوای پسین و ملح اوّل
ای حاکم کشور کفایت | فرمانده فتوی ولایت
ای خاک تو توتیای بینش | روشن زتو چشم آفرینش
ای سیّد بارگاه کونین | نسّابهٔ شهر قاب قوسین
ای صدر نشین هر دو عالم | محراب زمین و آسمان هم
ای کنیت و نام تو مؤیّد | بوالقاسم و احمد و محمّد
عقل از چه خلیفه شکرف است | بر لوح سخن تمام حرف است
هم مُهر مؤیّدی ندارد | تا دین محمّدی ندارد[1]

(۵) از خسرو و شیرین نظامی

خبر داری که سیّاحان افلاک | چرا گردند گرد مرکز خاک

۱- نظامی، لیلی و مجنون، تصحیح دکتر برات زنجانی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

در این محرابکه معبودشان کیست / وزین آمد شدن مقصودشان چیست

چه می‌خواهند از این محمل کشیدن / چه می‌جویند ازین منزل بریدن

چرا این ثابت است، آن منقلب نام / که گفت این را بجُنب، آن را بیارام

قبابسته چو گل در تازه روئی / پرستش را کمر بسته گوئی

مرا حیرت بر آن آورد صد بار / که بندم در چنین بتخانه زنّار

ولی چون گرد حیرت تیزگاهی / عنایت بانک بر زد کای نظامی

مشو فتنه برین بتها که هستند / که این بتها نه خود رامی‌پرستند

همه هستند سرگردان چو پرگار / پدید آرندهٔ خود را طلبکار

مرا بر سر گردون رهبری نیست / جز این کاین نقش دائم سرسری نیست

بلی در طبع هر داننده‌ای هست / که با گردنده گرداننده‌ای هست

از آن چره که گرداند زن پیر / قیاس چرخ گردنده همی گیر

اگر چه از خلل یابی درستش / نگردد تا نگردانی نخستش

چو گرداند و رادست خردمند / بدان گردش بماند ساعتی چند

همیدون دور گردون زین قیاس است / شناسد هر که او گوهر شناس است

خدای از ما بدان آن را گزیند / که در راه خدا خود را نبیند

نظامی جام وصل آنک کنی نوش / که بر یادش کنی خود را فراموش

کسی کز تو در تو نظاره کند / ورقهای بیهوده پاره کند

نشاید تو را جز به تو یافتن / عنان باید از هر دری تافتن

دگر ره گفت کاجرام کواکب / ندانم بر چه مرکوبند راکب

شنیدستم که هر کوکب جهانی است / جداگانه زمین و آسمانی است

جوابش داد، کاین ما هم شنیدیم / درستی را بدان قایم بدیدیم

چو واجستیم از آن صورت که حال است / رصد بنمود کاین معنی مُحال است (۱)

۱- خمسه نظامی، امیر کبیر، ۱۳۴۱.

(۶) دیباجهٔ کتاب کلیله و دمنه نصرالله منشی

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم، و علی الله توکّلی

سپاس و ستایش مرخدای را، جلّ جلاله، که آثار قدرت او بر چهرهٔ روز روشن تابان است، و انوار حکمت او در دل شبِ تار درفشان، بخشایندهای که تار عنکبوت را سدّ عصمتِ دوستان کرد، جبّاری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان گردانید، در فطرت کاینات به وزیر و مشیر و معونت و مظاهرت محتاج نگشت، و بدایع ابداع در عالم کون و فساد پدید آورد، و آدمیان را به فضیلت نطق و مزیّت عقل از دیگر حیوانات ممیز گردانید؛ و از برای هدایت و ارشاد رسولان فرستاد تا خلق را از ظلمت جهل و ضلالت برهانیدند، و صحن گیتی را به نور علم و معرفت آذین بستند، و آخر ایشان در نوبت و اوّل در رتبت، آسمان حق و آفتاب صدق، سیّد المرسلین و خاتم النبیّین و قائد الغرّ المُحجّلین، ابوالقاسم، محمّد بن عبداللّه بن عبدالمطلّب بن هاشم بن عبد مناف العربی را، صلّی اللّه علیه و علیٰ عترته الطاهرین، برای عزّ نبوّت و ختم رسالت برگزید، و به معجزات ظاهر و دلایل واضح مخصوص گردانید، و از جهت الزام حجّت و اقامت بیّنت به رفق و مدارا دعوت فرمود، و به اظهار آیات مثال داد، تا مُعاندت و تمرّد کفّار ظاهر گشت، و خردمندان دنیا را معلوم گشت که به دلالات عقلی و معجزات حسّی التفات نمی‌نمایند، آنگاه آیات جهاد بیامد و فرضیّت مجاهدت، هم از وجه شرع و هم از طریق خِرد، ثابت شد، و تأیید آسمانی و ثبات عزم صاحب شریعت بدان پیوست، و انصار حق را سعادت هدایت راه راست نمود، و مدد توفیق جمال حال ایشان را بیاراست، تا روی به قمع کافران آوردند، و پشت زمین را از خُبث شرک ایشان پاک گردانیدند، و ملّت حنیفی را به اقطار و آنان جهان برسانیدند و حقّ را در مرکز خود قرار دادند.

فحمداً ثمّ حمداً ثمّ حمدا — لمن یُعطی إذا شُکرِ المزایا
و تبلیغاً تحیّاتی إلیٰ من — بیثربَ فی الغدایا و العشایا
سلامَ مشوَّق یُهدی إلیه — من المِدَحِ الکرائمَ و الصّفایا

درود و سلام و تحیّت و صلوات ایزدی بر ذات معظّم و روح مقدّس مصطفیٰ و

اصحاب و اتباع و یاران و اشیاع او باد، درودی که اُمداد آن به امتداد روزگار متصل باشد، و نسیم آن خاک از کلبهٔ عطّار برآرد، إنّ اللّه وملائکته یُصلّون علی النّبیّ یا أیّها الذینَ آمنوا صلّوا علیه و سلّموا تسلیماً.

و چون می‌بایست که این ملّت مخلّد بماند، و مُلک این امّت به همهٔ آفاق و اقطار زمین برسد، و صدق این حدیث که یکی از معجزات باقی است جهانیان را معلوم گردد، قال النّبیُّ، صلّی اللّه علیه و آله: دُزویت لی الأرضُ فاریتُ مشارقَها و مغاربها، و سیبلغ ملکُ اُمّتی ما زوی لی منها. (زمین از برای من در نوردیده و جمع کرده شد، پس به چشم من آورده شد مشرقهای ومغربهای آن، و زود باشد که پادشاهی اُمّت من به تمامی آن جابها برسد که از برای من در نور دیده شد).

خلفای مصطفی را، صلّی اللّه علیه و رضی عنهم، در امرونهی و حلّ و عقد دست برگشاد، و فرمان مطلق رازانی داشت، و مطاوعت ایشان را به طاعت خود و رسول مُلحق گردانید، حیث قال عزّ و جلّ: یا أیّها الّذینَ آمنُوا أطیعُوا اللّهَ و أطیعُوا الرّسولَ وَ أُولی الأمرِمنکم، که تنفیذ شرایع دین و اظهار شعایر حقّ بی سیاست ملوک دین دار بر روی روزگار مخلّد نماند، و مدّت آن مقرون به انتهای عمر عالم صورت نبندد.

و بر مردمان واجب است که درکسب علم کوشند و فهم را در آن معتبر دارند، که طلب علم و ساختن توشهٔ آخرت از مهمّات است، و زنده را از دانش و کردار نیک چاره نیست، و نیز نور ادب دل را روشن کند، و داروی تجربت مردم را از هلاک جهل برهاند، چنانکه جمال خورشید روی زمین منوّرگرداند، و آب زندگانی عمر جاوید دهد. و علم به کردار نیک جمال گیرد که میوهٔ درخت دانش نیکوکاری است وکم آزاری. و هرکه علم بداند و بدان کار نکند به منزلت کسی باشد که مخافت راهی می‌شناسد امّا ارتکاب کند تا به قطع و غارت مبتلیٰ گردد، یا بیماری که مضرّت خوردنیها می‌اند و همچنان بر ان اقدام می‌نماید تا در معرض تلف افتد.

و فایده در تعلّم حرمت ذات و عزّت نفس است، پس تعلیم دیگران؛ که اگر به افادت مشغول گردد و در نصیب خویش غفلت ورزد همچون چشمه‌ای باشد کها ز آب آن همه کس را منفعت حاصل می‌آید و او از آن بی خبر. و از دو چیز نخست خود را مستظهر باید گردانید، پس دیگران را ایثار کرد: علم و مال.[1]

۱- کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.

(۷) دیباچهٔ شاهنامهٔ فردوسی

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه بر نگذرد
خداوند نام و خداوند جای خداوند روزی ده رهنمای
خداوند کیهان و گردان سپهر فروزندهٔ ماه و ناهید و مهر
زنام و نشان و گمان برتر است نگارندهٔ برشده گوهر است
به بینندگان آفریدننده را نبینی مرنجان دو بیننده را
نیابد بدو نیز اندیشه راه که او برتر از نام و از جایگاه
سخن هر چه زین گوهران بگذرد نیابد بدو راه جان و خرد
ستودن نداند کس او را چو هست میان بندگی را ببایدت بست
خرد را و جان را همی سنجد او در اندیشهٔ سخته کی گنجد او
بدین آلت و رای و جان و روان ستود آفریننده را چون توان
به هستیش باید که خستو شوی زگفتار بیگار یک سو شوی
پرستنده باشی و جوینده راه به فرمانها ژرف کردن نگاه
توانا بود هر که دانا بود به دانش دل پیر برنا بود
ازایسن پرده برتر سخنگاه نیست به هستیش اندیشه‌را راه نیست
ترا دانش و دین رهاند درست در رستگاری ببایدجست
وگر دل نخواهی که باشد نژند نخواهی که دائم بوی مستمند
به گفتار پیغمبرت راه جوی دل از تیرگیها بدین آب شوی
چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی خداوند امر و خداوند نهی...
که من شهر علمم علیّم درست درست این سخن قول پیغمبرست
گواهی دهم کین سخن راز اوست تو گویی دو گوشم پر آواز اوست
علی را چنین گفت و دیگر همین کزیشان قوی شد بهرگونه دین...
منم بندهٔ اهل بیت نبی ستاینده خاک پای وصی

حکیم این جهان را چو دریا نهاد بـرانگـیخته مـوج ازو تـند بـاد

چـو هـفتاد کشـتی بـرو سـاخته هـمه بـادبانها بـر افـراخـته

یکـی پـهن کشـتی بسـان عـروس بـیاراسته همچو چشم خروس

مـحمّد بـدو انـدرون بـا عـلی هـمه اهـل بـیت نـبیّ و ولی

خـردمند کـز دور دریـا بـدید کـرانـه نـه پـیدا و بـن نـاپدید

بـدانست کـو مـوج خـواهـد زدن کس از غرق بیرون نخواهد شدن

به دل گفت اگـر بـا نـبیّ و وصـی شـوم غـرقه دارم دویـار وفـی

هـمانا کـه بـاشد مـرا دستگیر خـداونـد تـاج و لواء و سـریر

خـداونـد جـوی مـی‌و انگـبین هـمان چشـمهٔ شیر و مـاء مـعین

اگـر چشم داری به دیگر سرای بـه نـزد نـبیّ و وصـیّ گیر جـای

گـرت زیـن بـرآیـد گـناه مـن است چنین است و این دین و راه من است

بـرین زادم و هـم بـرین بگـذرم چـنان دان کـه خـاک پـی حـیدرم

دلت گـر بـه راه خـطا مـایل است ترا دشمن اندر جهان خود دل است

گـرت زیـن بـدآید گـناه مـن است چنین است و این دین و راه من است

بـری زادم و هـم بـرین بگـذرم چـنان دان کـه خـاک پـی حـیدرم

دلت گـربه راه خـطا مـایل است کـه یـزدان بـه آتش بسوزد تـنش

هر آن‌کس که در دلش بغض علی است ازو زارتـر در جـهان زارکـیست

نگـر تـا نـداری بـه بـازی جـهان نـه بگـرردی از نـیک پـی هـمرهان

هـمه نـیکیت بـاید آغـاز کـرد چـو بـا نـیکنامان بـوی هـمنورد

ازیـن در سـخن چـند رانـم هـمی هـمانا کـرانش نـدانـم هـمی

سخن هر چه گـویم هـمه گفته‌انـد بـرو بـوم دانش هـمه رفته‌انـد[1]

۱- شاهنامهٔ فردوسی، به کوشش رستم علی‌اف و محمد نوری عثمان‌اف، تهران، ۱۹۷۱.

(۸) دیباچهٔ جهان گشای علاءالدین عطاملک جوینی

سپاس و ثنا معبودی راست که واجب الوجود است، مسجودی که وجود او واهب انوار عقل وجود است، آفریدگاری که اثبات وحدانیّت او در هر ذرّه‌ای از ذرّات مکوّنات موجود است، پروردگاری که به اختلاف لغات و صفات شکر روایع بدایع صنایع او مقصود است، رزّاقی که از راه ربوبیّت بر مائدهٔ کرمش موحّد و ملحد یکسان است، خلّاقی که معلومات مُبدعات فطرتش از کمال قدرت او یک داستان است، عظیمی که بلبل خوش الحان و نغمت به ذکر الوان نعمت او هزار دستان است، کریمی که یک قطره از بحار موهبت او باران مِدرار نیسان است، غفّاری که نسیم لطفش مادّهٔ بقاء هر دوستار آمد، قهّاری که جلّاد عُنفش تیغ آبدار تاتار گشت، ظاهری که عقول عقلا در عظمت کمال او حایر است، باطنی که اوهام و افهام از کنه معرفت جلال او قاصر است، احدی که مقتصدان اودیهٔ هُدیٰ و مقتبسان بادیهٔ هویٰ را مطلوب اوست، صمدی که عاشقان حقیقت و فاسقان صورت پرست را محبوب اوست.

کفر و اسلام در رهش پویان وحده لاشریک له گویان

و وفود درود آفرینش بر نور حدیقهٔ افرینش و نُور حدقهٔ اهل بینش، خاتم انبیا محمّد مصطفیٰ باد، درودی که از بوی آن بوی اخلاص به مشامّ مشتاقان قدس برسد، و از رایحهٔ آن ملأ اعلیٰ بر موافقت ساکنان روضهٔ رضا نثار صلوات طیّبات روح مطهّر مرکم او ایثار کند. و همچنین برگزیدگان امّت و متّبعان سنّت او از یاران و اهل خاندان، که نجوم آسمان هدایت و رجوم شیطان غوایت‌اند، ثنائی که به حلیهٔ صفا و زیور حقیقت آراسته باشد. و امداد أن به امتداد ایّام ولیالی پیوسته...[۱]

۱- جهان گشای علاء الدّین عطاملک جوینی، تصحیح محمد قزوینی، لیدن، هلاند، ۱۹۱۱م، ۱۳۲۹ق.

(۹) دیباچهٔ مخزن الأسرار نظامی گنجوی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم / هست کلید در گنج حکیم
فاتحهٔ فکرت و ختم سخن / نام خدای است، بر این ختم کن
پیش وجود همه آیندگان / بیش بقای همه پایندگان
سابقه سالار جهان قدم / مرسله پیوند گلوی قلم
پرده گشای قلم پرده‌دار / پردگی پرده شناسان کار
مبدع هر چشمه که جودیش هست / مخترع هر چه وجودیش هست
لعل طراز کمر آفتاب / حُلّه گرخاک و حُلی بند آب
پرورش‌آموز درون پروران / روز برارندهٔ روزی خوران
مهره کش رشتهٔ یکتای عقل / روشنی دیدهٔ بینای عقل
داغ نهِ ناصیه داران پاک / تاج ده تخت نشینان خاک
خام کن پختهٔ تدبیرها / عذر پذیرندهٔ تقصیرها
شحنهٔ غوغای هراسندگان / چشمهٔ تدبیر شناسندگان
اوّل و آخر به وجود و صفات / هست کن و نیست کن کائنات
با جبروتش که دو عالم کم است / اوّل ما، آخر ما، یک دم است
کیست در این دستگه دیر پای / کو لمَن الملک زند جز خدای
بود و نبود آن چه بلند است و پست / باشد و این نیز نباشد که هست
پرورش آموختگان ازل / مشکل این کار نکردند حلّ
کز ازلش علم، چه دریاست این / تا ابدش مُلک، چه صحراست این
اوّل او، اوّل بی‌ابتداست / آخر او، آخر بی انتهاست
روضهٔ ترکیب تو را حور ازوست / نرگس بینای تو را نور ازوست
کشمکش هر چه در او زندگی است / پیش خداوندی او، بندگی است
هر چه جز او هست، بقائیش نیست / اوست مقدّس که فنائیش نیست

منّت او راست هزار آستین | بر کمر کوه و کلاه زمین
تا کرمش در تُتُق نور بود | خار زگل، نی زشکر دور بود
چون که به جودش، کرم آباد شد | بند وجود از عدم آزاد شد
در هوس این دو سه و یرانه ده | کار فلک بود کره بر کره
تا نگشاد این گره و هم سوز | زلف شب ایمن نشد از دست روز
چون گهر عِقد فلک دانه کرد | جَعد شب از گرد عدم شانه کرد
زیر و سه چنبر که بر افلاک زد | هفت کره بر کمر خاک زد
کرد قبا جُبّهٔ خورشید و ماه | زین و کُله وار سپید و سیاه
زُهره میغ از دل دریا گشاد | چشمهٔ خضر از لب خارا گشاد
جام سحر در گل شیرنگ ریخت | جرعهٔ آن در دهن سنگ ریخت
زآتش و آبی که به هم درشکست | پیه دُرّ و گوهر یاقوت بست
مرغ سخارا چو فلک تازه کرد | مرغ سخن را فلک آوازه کرد
نخل زبان را رطب نوش داد | دُرّ سخن را صدف گوش داد
هر که فتاد از سر پر کار او | جملهٔ چو ما هست طلبکار او
سدره نشینان سوی او پر زنند | عرش روان نیز همین در زنند
زندهٔ نام جبروتش احد | پایهٔ تخت ملکوتش ابد
خاصّ نوالش نفس خستگان | پیک روانش قدم بستگان
دل که زجان نسبت پاکی کند | بر در او دعوی خاکی کند
رُستهٔ خاک در او دانه‌ای است | ازگل باغش «اِرَم» افسانه‌ای است [۱]

۱- شرح مخزن الأسرار نظامی گنجوی، دکتر مهدی ماحوزی، اساطیر ۱۳۷۴.

(۱۰) دیباچهٔ جامع الحکمتین ناصر خسرو قبادیانی مروزی یمگانی (قرن ۵)

آغاز سخن از سپاس خدای کنیم، آفریدگار آسمان و زمین و پدید آرندهٔ مکان و مکین، بر مقتضای تلقین او، سبحانه، که فرستاد کتاب کریم خویش به سفارت رسول خویش، محمّد امین، و گسترانندهٔ بساط دین.

سپاس مراورا، سبحانه، بر آنکه ما را از شکمهای مادران ما بیرون آورد بی آنکه هیچ چیزی بدانستیم؛ آنگاه ما را چشم بینا و گوش شنوا و دل دانا داد تا به چشم صنع کریم او را بر این عالم عظیم بدیدیم، و به گوش قول او را بشنودیم که این قرآن عزیز است، و به دل تعلیم رسول او بدانستیم که: گویندهٔ این کتاب کریم و فرستنده این شریف خطاب و سازندهٔ این عظیم قباب است.

سپاس داریم او را، سبحانه، برآن‌چه بی آنکه ما را سوی او، عزّ و علا، به طاعتی سابقتی بود، ما را بدین سه بزرگ مواهب گرامی کرد، و از دیگر جانوران ما را بدین خصایص جدا کرد. این شکر بر ما واجب کردهٔ او، جلّ و عزّ است.

و سپاس داریم خدای را، سبحانه، بر آنچه ما را از پس آنکه نفس گویند، و خاطر جوینده داد، سوی ما هادی امین و دلیل بصیر و رسول کریم بر صراط مستقیم بفرستاد، به کتاب مبارک پر حکمت او هوسها و نفسهای بد از ما باز داشت؛ و ما به متابعت رسول و کتاب او سزاوار رحمت او، جلّ و علا، شدیم...

و سپاس داریم مرخدای را، تعالیٰ وحده، بر آنکه ما را از خاک بیافرید (به) رسول و کتاب سوی راه خویش بخواند و هدایت داد، تا از آنها نباشیم که به حشر آرزو می‌کنند که همچنان خاک بودند کز اوّل بودند...

و بدین بیان منطقی کاندر ایجاب سپاس خدای کردیم، ظاهر شد عقلا را که نعمتهای خدای که بر ماست، شمار ما نشمرد... اگر همگی را از آن باز نگوییم و نشمردیم [اندکی را باز گوییم و او را سپاس گزاریم و بر پیامبر وی سبحانه] و چراغ روشن او اندر ظلمات کفر و ضلال و رهنمای خلق برسانیدن کتاب عزیز و بسیط

شریعت خدای بر حکمت، بر اظهار حلال و حرام، و نشر قضایا و احکام، و تحریض بر عدل و احسان، و تحذیر از جور و عصیان، و رفتن به طبع کریم و خلق عظیم خویش بر صراط مستقیم سوی رضای خدای تعالیٰ... و بعد از آن بر خازن علم کتاب و حکمت، و عتبهٔ اسرار شریعت شدید الأشدأء ـ قوله: أشدّاء علی الکفّار رحماء بینهُم» پدرآل و عترت رسول و کفو دخترش فاطمة الزّهراء البتول، خداوند ذوالفقار مشهور، ابن عم و داماد رسول مصطفی، الوصیّ المرتضیٰ، و فرشتگان آسمان دین، هداة العالمین إلیٰ یوم الدّین، امامان حق و رهنمایان خلق، از اولاد رسول و وصیّ صلوات و خیرات و برکات و تحیّات پاینده و افزاینده و زاینده، تا گردنده گردنده است و تابنده تابنده.(۱)

(۱۱) دیباچهٔ زاد المسافر ناصر خسرو قبادیانی

سپاس مرخدای را که آفریدگار جواهر پنهان و پیداست، و بدانچه باشانندهٔ مکان و زمان است برتر از گه و کجاست و بدانچه بخشایندهٔ حواسّ ماست رواست اگر گوییم که شنوا و بیناست، و فرمان مراوراست و طاعت و انقیاد برماست. و درود او بر پیغامبر حق که سیّد الأنبیاست، خداوند خوی نیک و قول راست، محمّد قرشی کز خلق مصطفاست و مرشرف و نبالت را غایت و منتهاست، و بر علیّ بن ابی طالب که به شرف و صیانت او سیّد الأوصیاست، و بر امامان حق از فرزندان ایشان تا خلا و ملاست و تا زمین و سماست. (۲)

(۱۲) دیباچهٔ دیوان ناصر خسرو در معرفت کردگار

خداوندی که در وحدت قدیم است از همه اشیا

به اندر وحدتش کثرت، نه مُحدَث زین همه تنها

۱- ناصر خسرو، جامع الحکمتین، تصحیح و مقدمه هنری کربن و محمد معین، تهران ۱۳۳۲.

۲- زاد المسافر، تصحیح سید محمد عمادی حائری، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۴.

چه گوئی از چه او عالم پدید آورد از لؤلؤ
که نه مادّت بُد و صورت، نه بالا بود و نه پهنا
همه گوئی که بر معلول خود علّت بود سابق
چنان چون برعدد واحد، و یا بر کلّ خود اجزا
به معلولی چو یک حکم است و یک وصف آن دو عالم را
چرا چون علّت سابق توانا باشد و دانا
هر آنچ امروز نتواند به فعل آوردن از قوّت
نیاز و عجز اگر نبود ورا چه دیّ و چه فردا
همی گوئی زمانی بود از معلول تا علّت
پس از ناچیز محض آورد موجودات را پیدا
زمانی کز فلک زاید فلک نابوده چون باشد
زمان و چیز ناموجود و نا موجود بی مبدا
اگر هیچیز را چیزی نهی قایم به ذات خود
پس آمد نفس وحدت را مضادّ و مثل در آلا
وگر زین صورت هیچیز حرف وصوت می‌خواهی
مسلّم شد که بی معلول نبود علّت اسما
تقدّم هست یزدان را چو بر اعداد وُ حوان را
زمان حاصل، مکان باطل، حدَث لازم، قِدم بر جا
مکن هرگز بدو فعلی اضافت گر خرد داری
بجز ابداع یک مُبدَع کلمح العین اوأدنا
مگو فعلش بدان گونه که ذاتش منفعل گردد
چنان کز کمترین قصدی به گاه فعل ذات ما

مجوی ازوحدت محضش برون از ذات او چیزی
که او عام است و ماهیّات خاصّ اندر همه احیا
گر از هر بینشش بیرون کنی وصفی برد مفزا
دو باشد بر خلاف آنگه نه فرد و واحد و یکتا
اگر چه بی عدد اشیا همی بینی در این عالم
زخاک و باد و آب و آتش و کانی و از دریا
چو هاروت ار توانستی که اینجا آئی ازگردون
از اینجا هم توانی شد برون چون زهرهٔ زهرا
زگر هردان نه از هستی فزونی اندر این معنی
که جز یک چیز را یک چیز نبود علّت انشا
خرددان اوّلین موجود، زان‌پس نفس‌وجسم آنکه
نبات وگونهٔ حیوان و آنگه جانورِ گویا
همی هر یک به خود ممکن بدو موجود ناممکن
همی هر یک به خود پیدا بدو معدوم ناپیدا
زاوّل هستی خود را نکو بشناس وآنکاهی
عنان برتاب از این گردون و زین بازیچهٔ غبرا
تو اسرار الٰهی راکجا دانی؟که تا در تو
بود ابلیس با آدم کشیده تیغ در هیجا
تو از معنی همان بینی که در بستان جان پرور
زشکل و رنگ گل بیند دو چشم مرد نابینا

دیوان ناصرخسرو در شکر خدای به دوستی خاندان رسول حق

شکر آن‌خدای راکه سوی علم و دین خود   کرده است بی نیاز در این رهگذر مرا
شکر آن‌خدای راکه‌سوی علم و دین خود   ره داد و سوی رحمت بگشاد در مرا

اندر جهان به دوستی خاندان حقّ — چون آفتاب کرد چنین مشتهر مرا
گر رحمت خدای نبودی و فضل او — افکنده بود مکر تو در جوی و جز مرا
آنجا هنر به کار و فضایل، نه خواب و خور — پس خواب و خور تو را و خرد با هنر مرا
قول رسول حق چو درختی است بارور — برکش تو را که گاو توئی و ثمر مرا
دانم‌که نیست جزکه به سوی تو ای خدا — روز حساب و حشر مقرّ و وَزَر مرا
واندر رضای‌خویش تو، یارب، به‌دوجهان — از خاندان حقّ مکن راستر مرا
همچون پدربه‌حق توسخن‌گوی وزهد ورز — زیرا که نیست کار جز این ای پسر مرا

دیوان ناصر خسرو، کوشش در دانشجوئی

نکوهش مکن چرخ نیلوفری را — برون کن زسر باد خیره سری را
چو تو خود کنی اختر خویش را بد — مدار از فلک چشم نیک اختری را
به چهره شدن چون پری کی توانی — به افعال ماننده شو مر پری را
سپیدار مانده است بی هیچ چیزی — از یرا که بگزید او کم بری را
اگر تو از آموختن سر نتابی — نجوید سر تو همی سروری را
بسوزند چوب درختان بی بر — سزا خود همین است مر بی بری را
درخت تو گر بار دانش بگیرد — به زیر آوری چرخ نیلوفری را
نگرنشمری، ای برادر، گزافه — به دانش دبیریّ و نه شاعری را
پیمبر بدان داد مرعلم حق را — که شایسته دیدش مرا این مهتری را
به هارون ما داد موسی قران را — نبوده‌ست دستی بران سامری را
پسنده است بازهد عمّار و بوذر — کند مدح محمود مر عنصری را
من آنم که در پای خوکان نریزم — مر این قیمتی درّ لفظ دری را
آگه نه‌ای مگر که پیمبر کراسپرد — روز غدیر خم زمنبرولایتش
در بود مر مدینهٔ علم رسول را — زیرا جزا و نبود سزای امانتش

گر علم بایدت به در شهر علم شو | تا بر دلت بتابد نور سعادتش

ور همی گوئی من من نیز مسلمانم | مرترایا من در دین چه فخار آید

من تولّا به علی دارم کز تیغش | بر منافق شب و بر شیعه نهار آید

به سرا اندر دانی که خداوندش | نه چنان آید چون غلّه گزار آید

علی و عترت اویست مر آن را در | خنک آن کس که در این ساخته دار آید

خنک آن راکه به علم و به عمل هر شب | به سرا اندر با فرش و ازار آید

از پارسی و تازی و از هندو و از ترک | وز سندی و رومی و زعبری همه یکسر

وز فلسفی و مانوی و صابی و دهری | در خواستم این حاجت و پرسیدم بی مر

بسنکوهی جهود و ترسا را | تو چه داری برین دو تن تفضیل

چون ندانی که فضل فرقان چیست | پس چه فرقان ترا و چه انجیل

روا بود که زبهر سخن به مصر شوی | وگرهمه بمثل جان و دل دهی بکری

هر سال یکی کتاب دعوت | باطراف جهان همی فرستم

خراسان چو بازار چین کرده‌ام | به تصنیفهای چو دیبای چینی

نام نهی اهل علم و حکمت را | رافضی و قرمطی و معتزلی

گربدین مشغول گشتم لاجرم | رافضی گشتستم و گمراه نام

مرا گویند بددین است و فاضل، بهتر آن بودی | که دینش پاک بودی و نبودی فضل چندانش

آن همی گوید امروز مرا بددین | که بجز نام نداند زمسلمانی

بار مرداندر درخت عقل ناپیدا شود | چون به تعلیم آب یابد آنگهی پیدا شود

نهان را آشکارا کس نبیند | جز از تعلیم حرّی نامداری

حکمت از حضرت فرزند نبی باید جست | پاک و پاکیزه زتشبیه و زتعطیل چو سیم

خواری مکش و کبر مکن بره دین رو | مؤمن نه مقصّر بود ای پیزنه غالی

زحجّت پند بشنو کاگهست او | زرسم چرخ دوّار ستمکار

نکرد از جملگی اهل خراسان | کسی زو بیشتر با دهر پیکار

بدین رست آخر از چنگال دنیا — به تقدیر خدای فرد و قهّار
گر از دنیا برنجی راه او گیر — که زین بهتر نه راه است و نه هنجار
همی تاکند پیشه عادت همی کن — جهان مرجفا را تو مر صابری را
گزینم قرانست و دین محمّد — همی بود ازیرا گزین محمّد
بهار دل دوستدار علی — همیشه پراست از نگار علی
لذّت علمی چو از دانا به جان تو رسد — زان سپس ناید به چشمت لذّت جسمی لذید
به پیش جاهلان مفکن گزافه پند نیکو را — که دهقان تخم هرگز نفکند در ریگ و شورستان
ای حجّت زمین خراسان به شعر زهد — جز طبع عنصریت نشاید به خادمی
تا تو به دل بندهٔ امام زمانی — بندهٔ شعر تواست شعر کسائی
تواناست بر دانش خویش دانا — نه داناست آن کو تواناست برزر
جان را زبهر مدحت آل رسول — گه رودکی و گاهی حسّان کنم
تا سخنم مدح خاندان رسول است — نابغه طبع مرا متابع و یار است[۱]

(۱۳) دیباچهٔ جواهر نامهٔ نظامی محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری

چون علم ازلی و قدرت لایزالی اقتضا چنان می‌کند که هر ماهیّت که صلاحیت وجود دارد آن را به کمال لطف صنع شایع خویش بعد العدم خیریّت وجود می‌دهد، و هر نوعی را از انواع موجودات به حسب استعدادات مختلفه اعطاء وجودی خاص کرامت می‌کند، نوع انسانی را که خلاصهٔ انواع است و اشرف موجودات که به واسطهٔ اوضاع و اشکال فلکی و اسباب ارضی موجود گردانید و نفس ناطقهٔ انسانی را به واسطهٔ مزاجی خاص مناسبت با قالب پیوندی داد و قوا و آلات جسمانی را معاون و معاضد وی گردانید تا بدان اکتساب کمالاتی که هر نفس را در اصل فطرت به قدر استعداد به قوّت حاصل باشد به فعل حاصل می‌کند، و

۱- دیوان ناصر خسرو، به تصحیح مجتبی مینوی، مهدی محقق، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.

به قوّت عقلی که انسان را اعطا کرده است و از جملهٔ حیوانات ممتاز گردانیده معرفت باری، تبارک و تعالیٰ، و انبیا و ملایکه و رسل ـ صلوات اللّٰه علیهم اجمعین ـ و امور اخروی در می‌یابد تا سبب نجات و رفع درجات ابدی او می‌گردد.

و چون بعضی از نفوس انسانی را در اصل فطرت پیاده رو و معرّیٰ از حصول کمالات بود حکمت کامل ازلی نفوس انسانی را در تصرّف نهاد آورد، و به تجارت بدین عالم کون و فساد فرستاد و مدّتی در این عالم مقام می‌بایست تا وی در آن مدّت اکتساب کمالاتی کند که ممکن او بود، یا به بعضی از کمال ممکن خویش برسد.

و چون قالب مرکّب از اجسامی بود که هر یک دائم التّحلّل‌اند و صور اصول آن قابل کون و فساد است، و هر لمحه چیزی از اجزای بدنی تحلیل می‌پذیرد لابدّ به بدلی حاجت افتد تا حافظ مزاج باشد و توابع آن را که قوای حیوانی و نفسانی و طبیعی‌اند مدّتی باقی تواند ماند. پس حاجت افتاد به چیزی که بدل آنچه تحلیل پذیرفته باشد نشیند، و آن غذاست.

پس طلب غذا در هر شخص از اشخاص حیوانی نهاد و در طبیعت آن شخص جذّب منفعتی و دفع مضرّتی بیافرید که بی جذب منفعتی و دفع مضرّتی بقای حیوان صورت نبندد و قوّت غضبانی را سبب دفع مضرّت ساخت و قوّت شهوانی را سبب جذب منفعت کرد...

و چون مهمّات و لوازم بقای نوع انسانی را به اشخاص بسیار احتیاج بود تا هر یک به غرض خویش اغراض و مهمّات... جنس خویش تمام کند، و بقای نوع موقوف بر دفع مضرّت و جذب منفعت بود، بدین سبب مزاحمت افتاد میان اشخاص، و هر شخصی چنان می‌خواست که غرض و مقصود خویش زودتر و بیشتر حاصل کند.

پس میان اشخاص نوع انسانی، قانونی و ترتیبی و شریعتی می‌بایست که بر آن جمله می‌روند، و بقای ایشان و سباب معیشت به واسطهٔ آن قانون مستحفظ

می‌باشد واجب الوجود ـ تعالیٰ و تقدّس ـ از نوع انسانی اشخاصی را مؤیّد به تأیید خویش و معجزات ظاهر به حسب مصلحت هر قرنی و قومی خاص بـه تأیـید الطاف شایع خویش بیافرید و به خلق فرستاد تا شرایع حق ظـاهر گـردانـیدند و منفعت و مضرّت عاجل و آجل خلایق را بیان کردند به الفاظی مبیّن و مشرّح تادر عالم بقای ابدی ایشان را حجّتی نباشد، چنانکه قرآن مجید ربّانی خبر داد، قوله تعالیٰ: «وَ ما کنّا مُعذّبینَ حتّیٰ نبعثَ رسولاً»، و این اشخاص مبارک انبیا و رسل‌اند، صلوات اللّٰه علیهم اجمعین.

و به حسب هر زمانی خاصّ و قومی مخصوص معیّن به نوعی تعبّد فرمود و وعد و وعید حقّ بیان کرد تا به تکرار عبادات و تخویف و ترغیب وعد و وعید شرایع حق محفوظ می‌ماند و سبب بقای نوع انسـانی و اسـتکمال آن مـی‌گردد، فتبارک اللّه أحسن الخالقین، و قرآن ما را آن دولت کرامت کرد که متابع ملّت خاتم انبیا و رسل، صلوات اللّه علیه و علیٰ آله، بودیم.

و چون تعلّق ترکیب انسانی را در عالم بقای بیشتر صورت می‌بست و صورت جسمی او به صدد زوال و فنا بود، و قوالب انبیا، صلوات اللّه علیهم، در این عالم مدّتی معیّن بیش مقام نداشتند و به دار بقا ارتحال می‌فرمودند، حکمت سرمدی و علم قدیم ازلی اقتضا چنان کرد که، قرناً بعد قرن، نفوس شریف را که نه در مرتبهٔ انبیا باشند با قوالبی کامل پیوند می‌دهد و به عالم وجود می‌فرستد، و آن ذوات را مؤیّد می‌گرداند به تأییدات سرمدی تا بعد از انبیا و رسل، علیهم السلام، نایب و وارث ایشان باشند، و تربیت و احیاء شرایع حقّ می‌کنند، و انـصاف از ظـالمان می‌ستانند، و طریق زجر و تخویف خلایق را بر جادّهٔ معدلت و انصاف به رأیهای صائب و امور سیاسی نگاه می‌دارند. هر که از جادّهٔ عقل و شرع تجنّب نماید و انـحراف کـند و تـمرّد آورد بـه حسب مـقابل آن مکـافاتی و مـجازاتـی واجب می‌فرمایند، و جزائی مناسب حال آن کس می‌کنند، و سببی باشد از اسباب منافع

و کمالات بقای نوع انسانی. و چنین ذاتی شریف مؤیّد به تأیید الٰهی واجب است که در هر قرنی موجود گردد تا مصلحت ملّت و دولت دینی و دنیاوی بدو منوط باشد و مصالح خلایق در سایهٔ دولت او بسته بود.[۱]

(۱۴) دیباچهٔ مخزن الاسرار نظامی گنجوی

ای همه هستی زتو پیدا شده	خاک ضعیف از تو توانا شده
زیر نشین علمت کائنات	ما به تو قائم، چو تو قائم به ذات
هستی تو صورت پیوند نه	تو به کس و کس به تو مانند نه
آنچه تغیّر نپذیرد توئی	و آن که نمرده است و نمیرد توئی
ما همه فانی و بقا بس تراست	مُلک تعالیٰ و تقدّس تراست
خاک به فرمان تو دارد سکون	قبّهٔ خضرا، تو کنی بی ستون
جز تو فلک را خم چوگان که داد؟	دیگ جسد را نمک جان که داد؟
چون قِدمت بانگ برابلق زند	جز تو که یارد که أنا الحقّ زند
تا کرمت راه جهان برگرفت	پشت زمین بار گران برگرفت
هر که نه گویا به تو خاموش به	هر چه نه یاد تو فراموش به
دفتر افلاک شناسان بسوز	دیدهٔ خورشید پرستان بدوز
تا به تو اقرار خدائی دهند	بر عدم خویش گواهی دهند
غنچه کمر بسته، که ما بندهایم	گل همه تن، جان، که به تو زندهایم
بنده، نظامی، که یکی گوی توست	در دو جهان خاک سر کوی تست
خاطرش از معرفت آباد کن	گردنش از دام غم آزاد کن
ای به ازل بوده، و نابوده ما	وی به ابد زنده، و فرسوده ما
دور جنیبت کش فرمان تُست	سُفت فلک غاشیه گردان تُست

۱- جواهر نامهٔ نظامی نیشابوری به کوشش ایرج افشار، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۳.

خـلقه زن خـانه بـدوش تـوایـم　　چـو در تـو حـلقه بگـوش تـوایـم
بـی طـمعیم از هـمه سـازنده‌ای　　جـز تـو نـداریـم نـوازنـده‌ای
از پـی تُست ایـن هـمه امید وبیم　　هم تـو ببخشای و ببخش ای کـریم
چـارهٔ مـا سـاز کـه بـی یـاوریم　　گـر تـو بـرانـی، بـه کـه روی آوریـم
این چه زبان، وین چه زبان دانی است　　گـفته نـاگـفته پشـیمانی است
دل زکـجا؟ ویـن پـروبال از کـجا؟　　مـن کـه؟ و تـعظیم جـلال از کـجا؟
جان به چه دل راه در این بحر کرد؟　　دل به چه گستاخی از این چشمه خورد؟
در صـفتت گـنگ فـرو مـانده‌ایـم　　«مـن عـرف اللّه» فـرو خـوانـده‌ایـم
چون خجلیم از سخن خام خویش　　هـم تـو بـیامرز بـه انـعام خـویش
پـیش تـو گـریی سـرو پـای آمـدیم　　هـم بـه امـید تـو، خـدای، آمـدیم
یـار شـو، ای مـونس غـمخوارگـان　　چـاره کـن، ای چـارهٔ بـیچارگان
قـافله شـد، واپسـی مـا بـبین　　ای کس مـا، بـیکسی مـا بـببین
جز در تـو، قـبله نـخواهـیم سـاخت　　گز ننوازی تـو، کـه خـواهـد نـواخت
درگـذر از جـرم، کـه خـواهـنده‌ایم　　چـارهٔ مـا کـن، کـه پـناهنده‌ایـم
ای شـرف نـام «نـظامی» بـه تـو　　خـواجگـی اوست ، غـلامی تـو
نُـزل تـحیّت بـه زبـانش رسـان　　مـعرفت خـویش، بـه جـانش رسـان
چون به عـلمش نگـه نـخواهـی کـرد　　طـمع حـلم از او مـدارای مـرد
رفـتن از فـعل حـق صـوی صـفتش　　وز صـفت زی مـقام مـعرفتش
آنگـه از مـعرفت بـه عـلم راز　　پس رسـیدن بـه آسـتان نـیاز
بـا نـیاز آنگـهی کـه گـردی یـار　　دل بـرآرد زنـفس تـیره دمـار
چـون تـو فـارغ شـدی زنـفس لئیم　　بـرسیدی بـه خـلد و نـاز و نـعیم
ای خـداونـد کـردگار غـفور　　بـنده را از درت مگـردان دور
دل مـجروح را شـفا قـرآن　　دل پـردرد را دوا قـرآن

تــو زقــرآن نــقاب او دیـدی | حــرف او را حـجاب او دیـدی
ســرّ قـرآن تـو را چـو بـنمایند | پــردههای حـروف بگشـایند
احـمد مـرسل آن چـراغ جـهان | رحــمت عـالم آشکـار و نـهان
آمـد انـدر جـهان جـان هـر کس | جـان جـانها مـحمّد آمـد و بس
او مـدینه عـلوم و بـاب عـلی | او خـدا را نـبیّ، عـلیش ولیّ
یـافته دیـن حـق بـدو تـعظیم | خُلق او را خدای خوانده عـظیم(۱)

ستایش امیر المؤمنین علیّ بن أبی طالب علیه السّلام

بـعد اصـحاب، حـیدر کـرّار | گشت بـر شـرع مـصطفی سـالار
ای سـنائی بـه قـوّت ایـمان | مدح حیدر بگو سپس از عـثمان
بـا مـدیحش مـدایـح مـطلق | زهـق الباطل است و جاءالحق
آن زفـضل آیت سـرای فـضول | آن عـلمدار و عـلم دار رسـول
مصطفیٰ چشـم روشـن از رویش | شاد زهرا چو گشت وی شـویش
آل یـاسین شـرف بـدو دیـده | ایـزد او را بـه عـلم بگـزیده
نـایب مـصطفی بـه روز غـدیر | کـرده در شـرع خـود مـرورا مـیر
سرّ قـران بـخوانـده بـوده بـه دل | عـلم در ورا شـده حـاصل
به فصاحت چـو او سـخن گـفتی | مسـتمع زآن حـدیث دُر سُفتی
شـرف شـرع و قـاضی دیـن او | صـدف درّ آل یـاسین او
قـابل راز حـق رزانت او | مـهبط وحـی حـق امـانت او
نـفس نـفسش کشـنده تـنزیل | جـان جـانش چشـنده تأویـل
مُـحرم او بـوده کـعبهٔ جـان را | مَـحرم او بـوده سـرّ یـزدان را
در دیـار عـرب فـصاحت او | در زمـین عـجم شـجاعت او

۱- حدیقة الحقیقه سنائی.

مصطفی را مطیع و فرمان بر
همه بشنیده رمز دین یکسر

بهر او گفته مصطفی به اِلٰه
کای خداوند: والِ مَن والاه

عالم علم بود و بحر هنر
بود چشم و چراغ پیغمبر

راز دار خدای پیغمبر
راز دار پیمبرش حیدر

مرتضایی که کرده یزدانش
همره جان مصطفی جانش

هر دو یک قبله و خردشان دو
هر دو یک روح و کالبدشان دو

هر دو یک دُرّ زیک صدف بودند
هر دو پیرایهٔ شرف بودند

دو رونده چو اختر و گردون
دو برادر چو موسی و هارون

در خیبر بکند شوی بتول
در دین را بدو سپرد رسول

چرخ را رهنمای حلم او بود
دهر را کدخدای علم او بود

[تا نه بگشود علم حیدر در
نبگرفت سنّت پیمبر بر]

نایب کردگار حیدر بود
صاحب ذوالفقار حیدر بود

دل او عالم معانی بود
لفظ او آب زندگانی بود

عقد او با بتول در سلویٰ
بود در زیر سایهٔ طوبیٰ

تنگ از آن شد برو جهان سترگ
که جهان تنگ بود و مرد بزرگ

مصطفی گاه رفتن از دنیا
چون بسنجید منزل عقبیٰ

جمله اصحاب مرو را گفتند
که چه بگذاشتی بر آشفتند

گفت بگذاشتم کلام اللّٰه
عترتم را، نکو گنید نگاه

جانب هر که با علی نه نکوست
هر که گو باش من ندارم دوست

دل هر که از محبتش خالی است
نه دل است آن، که زرق و محتالی است

دل آن کو به مهر او پیوست
از عوانان روز حشر برست

هر که او با علی است دین میدان
ورنه چون نقش پارکین میدان

جای تطویل نیست در گفتار
اختصار اندرین سخن پیش آز

(۱۵) دیباچهٔ حدیقة الحقیقه ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی

سپاس و ستایش مُبدعی راست که به سخن پاک و سخندان و سخنگوی را ابداع کرد، و حمد و مدح مخترعی راست که به پرتو نور این دو شریف صورت و مایه رااختراع کرد، نگارکر وجود را، و آن طبیعت کلّی بود، به واسطهٔ این صورت و مایه بجنبانید، نگارپذیر وجود را، و آن جسم اعظم بود، در سه بُعد طول و عرض و عمی جلوه گرگرد. از هفت پدر علوی چهار مادر سِفلی را تقویت کرد، و سپس به وسایط این هفت و چهار سه نوع فرزنددر زیر این گنبد خانه تربیت کرد، چون صد هزار عالم از آن اخصّ موالید را ازخدر غیب و حجر امر به صحرا آورد، و آن جوهر انسان بود. و پس از برای تقویت و تنقیت پیش از برآن نازنینان که در مشیمهٔ «اوّلُ الفکر آخرُ العمل» بودند، صد هزاران پرده آویخت میان ایشان و میان کلمة الحقّ. پس دفتر لا اُبالی «وَقد خَلقکم اُطواراً» برایشان خواند، تا میان جمال «وَ نفختُ فیه من روحی» و کمال «روحاً من أمرنا» حاجزی از حدوث و حایلی از حروف ساخت.

و چهار مرتبهٔ نفس را در چهار درگه طبایع باز داشت: اوّل نفس روینده و آن شهوانی است، دوم نفس جوینده وآن حیوانی است، سوم نفس گوینده و آن انسانی است، و چهارم نفس شوینده و آن ربّانی است. و میان این روندگان الٰهی مدارج و معارج نامتناهی ساخت، مؤکّد این آیت که «اُنظر کیفَ فضّلنا بعضَهُم علیٰ بعض». تا بعضی سالکان از نقش نفس درگذشتند و حمّال جمال کلمه شدند، و بعضی اسبان اسباب بساختند و تاختند. [1]

توحید

ای درون پــــرور بــــرون آرای	وی خرد بخش بی خرد بخشای
خــــالق و رازق زمــــین و زمــــان	حــــافظ و نــاصر مکــین و مکــان

۱- حدیقة الحقیقه، سنائی، تصحیح مرحوم استادسید محمد تقی مدرّس رضوی، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

همه از صنع تو مکان و مکین — همه در مر تو زمان و زمین

آتش و آب و باد و خاک سکون — همه در قدرتت بود بی چون

عرش تا فرش جز و مُبدَع توست — عقل با روح پیک مُسرَع توست

در دهان هر زبان که گردان است — از ثنای تو اندر و جان است

نامهای بزرگ محترمت — رهبر جود و نعمت و کرمت

هر یک افزون زعرش و فرش و ملک — کان هزار ویک است و صد کم یک

هر یکی زان به حاجتی مکتوب — لیک نامحرمان از آن محجوب

یارب ازفضل ورحمت این‌دل و جان — محرم دید نام خود گردان

کفر و دین هر دو در رهت پونان — وحده لاشریک له گویان

هر زه داند روان بیننده — آفرین جز به آفریننده

آن که داند زخاک تن کردن — باد را دفتر سخن کردن

همه از صنع اوست کون و فساد — خلق را جمله مبدأست و معاد

اختیار آفرین نیک و بد اوست — باعث نفس و مُبدِع خرد اوست

او زنا چیز کرد تو را — خوار بودی عزیز کرد تو را

هیچ دل را به کنه او ره نیست — عقل و جان از کمالش آگه نیست

نیست از راه عقل و وهم و حواسّ — جز خدای، هیچ کس خدای شناس

عزّ وصفش که روی بنماید — عقل را جان و عقل برباید

عقل را خودکسی نهد تمکین — در مقامی که جبرئیل امین

کم زگنجشکی آید از هیبت — جبرئیلی بدان همه صولت

عقل کانجا رسید سر بنهد — مرغ کانجا پرید پر بنهد

هر چه را هست گفتی از بن و بار — گفتی او را شریک هش می‌دار

جز به حسّ رکیک و وهم خبیث — نکند در قِدَم حدیث حدیث

چند ازین عقلِ ترّهات‌انگیز — چند از این چرخ و طبع رنگ‌آمیز

عقل را خود به خود چو راه نمود — پس به شایستگی و را بستود

کاوّل آفریده‌ها عقل است — برتر از برگزیده‌ها عقل است

عقل کل یک سخن زدفتر او — نفس کل یک پیاده برد راو

عشق را داد هم به عشق کمال — عقل را دادهم به عقل عقال

عقل مانند ماست سرگردان — در ره کنه او چو ما حیران

عقل عقل و جان جان است او — آن که زین برتر است آن است او

با تقاضای عقل و نفس و حواسّ — کی توان بود کردگار شناس

گرنه ایزد و رانمودی راه — از خدایی کجا شدی آگاه

در معرفت

به خودش کس شناخت نتوانست — ذات او هم بدون توان دانست

عقل حقّش بتوخت نیک بتاخت — عجز در راه او شناخت شناخت...

فضل او در طریق رهبرماست — صنع او سوی او دلیل و گواست

چو تو در علم خود زبون باشی — عارف کردگار چون باشی

وهم‌ها قاصر است زاوصافش — فهم ما هرزه می‌زند لافش

هست در وصفا و به وقت دلیل — نطق تشبیه و خاموشی تعطیل

احداست و شمار از او معزول — صمد است و نیاز از او مخذول

صورت از محدثات خالی نیست — در خور عزّ لایزالی نیست

استویٰ از میان جان می‌خوان — ذات او بستهٔ جهان مدان

کاستویٰ آیتی زقرآن است — گفتن لامکان زایمان است

عرش چون حلقه از برون دراست — از صفات خدای بی خبر است

در صحیفهٔ کلام مسطور است — نقش و آواز و شکل از او دور است

لامکان گری کاصل دین این است — سر بجنبان که جای تحسین است

در تنزیه

بـار تـوحید هـر کسی نکشد | طعم توحید هر خسی نچشد
مرد جسمی زراه گمراه است | کفر و تشبیه هر دو همراه است
داده خود سپهر بستاند | نقش اللّه جاودان ماند
چارگوهر به سعی هفت اختر | شده بیرنگ را گزار شگر
همه زوبافته نگار و صور | هم هیولای اصل و هم پیکر
عنصر و مادّهٔ هیولانی | طبع و الوان چار ارکانی
همه را غایت و تناهی دان | نردبان پایه الٰهی دان
سوی حق شاهراه نفس و نفس | آینه دل زدودن آمد و بس
آینهٔ دل زرنگ کفر و نفاق | نشود روشن از خلاف و شقاق
صیقل آینهٔ یقین شماست | چیست محض صفای دین شماست
گرت باید که بر دهد دیدار | آینه کژ مدار و روشن دار
هر چه روی دلت مصفّاتر | زوتجلّی تو را مهیّاتر
کان سرای بقا برای تو است | وین سرای فنا نه جای تو است

درجات معرفت

پایه بسیار سوی بام بلند | تو به یک پایه چون شوی خرسند
پایهٔ اوّل اندرو حلم است | کو بتحقیق خواجه علم است
نیست از بهر آسمان ازل | نردبان پایه به زعلم و عمل
بهر بالا و شیب منزل را | حکمت جان قوی کند دل را
هر که او تخم کاهلی کارد | کاهلی کافریش بار آرد
علم داری به حلم باش چو کوه | مشو از نائبّات دهر ستوه
علم بی حلم شمع بی نور است | هر دو با هم چو شهد زنبور است

برگذر زین سرای کون و فساد | ببرّ از مبدأ و برو به معاد
دانش او رهی رعایت کن | بخشش او مهم کفایت کن
اوست مر فطرت تو را فاطر | دانش او منزّه از خاطر
به زتو داند آنچه در دل توست | زان که او خالق دل و گل توست

(۱۶) دیباچهٔ یواقیت العلوم و دراری النّجوم (قرن ۶)

سپاس خدای را که داغ حدوث بر چهرهٔ جوهر و عارض عرض نهاد، و آن دو چیز را از دریای جود مایهٔ وجود داد، و اصل ترکیب اشخاص افلاک و ترتیب اجسام نار و آب و باد و خاک کرد، و از مدار پروین تا فراز زمین هزار هزار صنایع بدایع از اجرام نیّرات و آثار علویّات و حیوان و نبات و معادن و موات تصویر کرد، و زمان را زمام در دست تقدیر کرد، و زمین را زمن و پست تسخیر کرد، و از دوات مشیّت به قلم قدم بر ناصیهٔ هر یک یاسین سعادت یاشین شقاوت تحریر کرد، ملکی بی نظیر، پادشاهی بی وزیر، قاهری بی ظهیر، قادری بی مشیر، حیّیی که حیاتش را ضدّ نیست، هستیی که ذاتش را ندّ نیست، موصوفی که صفاتش را حدّ نیست، حاکمی که حکمش را ردّ نیست، قدیمی که وجودش را مکان امکان نیست، باقیی که بقایش به گردش زمان نیست، عالمی که علمش به تفکّر و ضمیر نیست، قویّی که قوّتش به قوت نیست، مریدی که ارادتش به استفادت نیست، سمیعی که سمعش به گوش و هوش نیست، بصیری که بصرش به حدقه و طبقه نیست، متکلّمی که کلامش به کام و زبان و حرف و الحان نیست. دیدنیی که دیدارش به لون و صورت و مقابلت و جهت نیست، جمیلی که جمالش در نقش خیال نیست، ذ والجلالی که جلالش در حدّ مثال نیست، قریبی که قربش به مماسّت نیست، بعیدی که بعدش به مسافت نیست، جسم و جوهر نیست، صورت و پیکر نیست، مستوی است بر عرش به استعلاء و تعزّز، نه به استقرار و تحیّز، هر چه جز اوست همه آفریده

اوست، لیس کمثله شیءٌ و هو السّمیعُ البصیرُ.[۱]

(۱۷) در مخزن الاسرار نظامی آمده است

نسخهٔ اوّل که الف نقش بست — بر در محجوبهٔ «احمد» نشست
حلقهٔ «حیّ» را کالف اقلیم داد — طوق زدال و کمر از میم داد
لاجرم او یافت از آن میم و دال — دایرهٔ دولت و خطّ کمال
کنت نبیّاً چو علم پیش برد — ختم نبوّت به محمّد سپرد
گوش جهان حلقه کش میم اوست — خود دو جهان حلقهٔ تسلیم اوست
اُمّی گویا به زبان فصیح — از الف آدم و میم مسیح
همچو الف راست به عهد و وفا — اوّل و آخر شده بر انبیا
شمع الٰهی زدل افروخته — درس ازل تا ابد آموخته
لطف ازل با نفسش همنشین — رحمت حق نازکش، او نازنین
ای سخنت مُهر زبانهای ما — بوی تو،جا نداروی جانهای ما
دور سخا را به تمامی رسان — ختم سخن را به نظامی رسان
شمسهٔ نه مسند هفت اختران — ختم رسُل، خاتم پیغمبران
احمد مرسل، که خرد خاک اوست — هر دو جهان بستهٔ فِتراک اوست
طبع نظامی که بدو چو گل است — بر گل او نغز نوا بلبل است
ای تن تو پاکتر از جان پاک — روح تو پروردهٔ روحی فداک
نقطه گه خانهٔ رحمت توئی — خانه بر نقطهٔ زحمت توئی
راهروان عربی را تو ماه — تا جوران عجمی را تو شاه
لب بگشا تا همه شکّر برند — زآب دهانت، رطب‌تر برند
کعبه که سجّادهٔ تکبیر تُست — تشنهٔ جُلّاب تباشیر تُست
تاج تو و تخت تو دار جهان — تخت، زمین آمد و تاج، آسمان

۱- یواقیت العلوم، تصحیح مرحوم استاد محمد تقی دانش پژوه، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۵.

چار علم رکن مسلمانیت | پنج دعا، نوبت سلطانیت
عقل شفا جوی، طبیبش توئی | ماه سفر ساز، غریبش توئی
خیز و شب منتظران روز کن | طبع نظامی طرب افروز کن
ای مدنی بُرقع و مکیّ نقاب | سایه نشین چند، بود آفتاب
گر مهی، از مهر، تو سوئی بیار | در گلی، از باغ، تو بوئی بیار
منتظران را به لب آمد نفس | ای زتو فریاد، و تو فریاد رس
سوی عجم ران، منشین در عرب | زردهٔ روز اینک و شبدیز شب
مُلک بر آرای و جهان تازه کن | هر دو جهان را پراز آوازه کن
سکّه توزن، تا اُمراکم زنند | خطبه تو کن، تا خطبا دم زنند
خاک تو، بوئی به ولایت سپرد | باد نفاق آمد و آن بوی برد
بازکش این مسند از آسودگان | پاک کن این منبر از آلودگان
خانهٔ غول‌اند، بپردازشان | در غُلّه دانِ عدم اندازشان
ما همه جسمیم، بیا جان تو باش | ما همه موریم، سلیمان تو باش
ای گهر تاج فرستادگان | تاج ده گوهر آزادگان
هر چه زبیگانه و خیل تواند | جمله در این خانه طفیل تواند
اوّل «بیت» ار چه به نام توبست | نام تو چون قافیه، آخر نشست
مهر شد این نامه به عنوان تو | ختم شد این خطبه به دوران تو
خاک تو خود روضهٔ جان من است | روضهٔ تو جان و جهان من است
خاک تو در چشم نظامی کشم | غاشیه بر دوش غلامی کشم
بر سر آن روضهٔ چون جان پاک | خیزم چون باد و نشینم چو خاک
تا چو سران غالیهٔتر کنند | خاک مرا غالیهٔ سر کنند[۱]

۱- مخزن الأسرار، نظامی (احوال و آثار نظامی و شرح مخزن الاسرار، دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

(۱۸) دیباچهٔ اغراض السّیاسة کاتب سمرقندی (قرن ۶)

حمد و ثنا مُبدعی را که عدم خزانهٔ ابدع اوست، و شکر و سپاس موجدی را که نیستی وسیلت ایجاد و اختراع او، عقل دوربین اُفق ذروهٔ کمال او نبیند، و وهم تیز پر بر دامن سرادق جلال او نرسد.

نسر طایر خاطر، که موجودات علوی و سفلی شکار مِخلب و منقار اوست، در هوای ربوبیّت او پر بیند اخته است، طاووس فکرت، که روز و شب در فضای ملکوت و صحرای جبروت جلوه می‌کند، در سیاحت ساحت الوهیّت او قوادم و خوالف به عجز بیفکنده است.

عقول مفارقه که اشرف موجودات‌اند، در حصر صفات او بر قدم تحیّر بمانده‌اند؛ نفوس ناطقه، که وسایط عالم ارواح و وسایل عالم اجسام‌اند، در عرصهٔ فنای جلال او سر بر زانوی دهشت نهاده‌اند؛ کروبیّان که کلاه خواجکی کاینات بر سر دارند کمر بندگی او بر میان جان بسته‌اند؛ روحانیان، که معمار خطّهٔ اجساد و سُکّان مجد و ملکوت‌اند، طوق رقّ او قلاده وار بر جید وجود خود نهاده‌اند.

مواکب نجوم و کواکب رجوم، که بر مناکب مراکب افلاک سواراند، پیادگان دهلیز سرای ابداع و اختراع وی‌اند؛ موالید عالم سفلی و نتایج اسطقسات، که در حصار طبایع اربعه به قید شش جهت مقیّد و محصوراند، خوشه چینان خرمن فضل وی‌اند؛ صانع بی آلت، واهب بی ملالت، جواد بی غفلت، رحیم بی علّت، عزیز بی ذلّت، ذوالجلال وقادر بر کمال.

و درود و تحیّت و رضوان بر مرکز سپهر سعادت، و نقطهٔ دایرهٔ عصمت و براحباب و اولیا واصفیای او باد.[۱]

شرح مخزن الاسرار نظامی، دکتر مهدی ماحوزی، اساطیر، ۱۳۷۴).

۱- اغراض السّیاسة سمرقندی، تصحیح جعفر شعار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.

(۱۹) دیباچهٔ جوامع الحکایات سدید الدّین محمّد عوفی (قرن ۶)

حمد و ثنا مبدعی را که از بدایت صباح وجود تا نهایت رواح عدم هر چه هست در حدّ پادشاهی اوست، و شکر و سپاس مر موجدی را که از پیشگاه عقل تا پایگاه طبع هر که هست در تحت او امر و نواهی اوست، فردی که افراد صنع او در حدّ فهم نیاید. احدی که آحاد نقش او در حدّ عقل نگنجد، قدرتش در میدان کاینات جولان کرد، گرد حوادث از هوای وجود برخاست، حکمتش چون بقای موجودات خواسنت أعراض به جواهر قیام نمود. وجودا و [چون] صفت وجوب داشت بر حدوث پیشی گرفت، حقیقتش منزّه آمد از مماثلت هر چه کما بیشی گرفت، حکمتش شفق و فلق را رنگ ارغوان و سمن داد، رحمتش صباح را کافور رباح، و رواح را مشک ختن داد. زلف مشوّش زمان تافتهٔ تقدیر اوست و فرش زمین بافتهٔ تقدیر اوست، آفریدگاری که صدف دماغ انسان را به گوهر عقل بیاراست، و خورشید مشرق خرد را از مشرقین دل و دماغ ایشان، علیٰ حسب ما اختلفوا فیه، طالع گردانید تا به وسیلت آن فضیلت نیک از بد و مقبول از ردّ بازشناختند...

و از برای تشیید قواعد دین و ملّت، و تشدید عواقد فرض و سنّت انبیا و رسل را بر خلایق فرستاد، تا گمراهان بوادی حیرت و سرگشتگان تیه شقاوت را به عالم نجات راه نمود، و تشنگان بیابان نادانی را از عین ا لحیاة عصمت شربت جان بخش علم چشانید، و در مقام تبلیغ رسالت راه راست هر چه راست بود بدیشان نمود. و آخر ایشان به دور و اوّل ایشان به قدر و رتبت، سیّد المرسلین و خاتم النبیّین و رسول ربّ العالمین، محمّد بن عبداللّٰه بن عبدالمطّلب را گردانید.[۱]

(۲۰) دیباچهٔ خلاصة الاشعار میر تقی الدین کاشانی

حمد و سپاس بی عدد آفریدگاری را سزد که نفس ناطقه را معدن جواهر اسرار معرفت و منبع زلال حکمت گردانید، تا نوع انسان به استعداد کمالات قولی و

۱- جوامع الحکایات، سدید الدّین عوفی، تصحیح دکتر محمّد معین، چاپ ابن سینا، ۱۳۴۰.

فعلی، به اصناف سعادات دنیوی و اخروی مخصوص گردد. و شکر و ثنای بی قیاس پروردگاری را زیبد که آئینهٔ جان را، که جام جهان نمای قدرت است، به صیقل انوار ذات و صفات خود منوّر ساخت، تا به عکس جمال و جلال لم یزلی اسرار توحید و محبّت در دایرهٔ مرکز بشریّت متجلّی شود، آن جمیلی که فرایند فواید عواید جناب او ـ عزّ من التّشبیه ـ بر ذمّت اولوالالباب قرضی متحتّم است که «یا أیّها النّاس اذکروا نعمةَ اللّٰه علیکم»، آن جلیلی که مجامع محاسن حضرت احدیّت او ـ جلّ عن التّمثیل ـ بر قوّت نهمت ذوی العقول فرضی واجب است، که «له الحمدُ فی الأُولیٰ و الآخرة». رباعیّه:

آنجا که کمال کبریای تو بود عالم نمی از بحر عطای تو بود
ما را چه حد حمد و ثنای تو بود هم حمد و ثنای تو، سزای تو بود

آن قادری که مشّاطهٔ قدرتش چهرهٔ حُلی بندان تُتق نشین، به گلگونهٔ صُنع بدیع آراسته، در فصل ربیع بر نظّاره گیان مناظر بساطین بدین دست جلوه می‌دهد که: «فانظرْ إلیٰ آثار رحمة اللّٰه کیف یُحیی الأرضَ بعدَ موتها». آن صانعی که خامهٔ نقّاش صُنعش به مراد امداد و الوان اکوان، بر الواح اشباح لعبشان پری نژاد و دلبران شیرین نهاد، بر این صورت چهره می‌گشاید که: «وصورّکم فأحسنَ صورکم». آن حکیمی که ملک و ملکوت به حکمت او موجود است، و عزّت و جبروت به حضرت او منسوب. «ألا لهُ الخلقُ والأمرُ تبارک اللّٰهُ ربّ العالمین». نظم:

و فی کلّ شیء له آیةٌ تدلُّ علیٰ أنّه واحدٌ
سرّ ذاتت در نیابد هیچکس حیرت آمد حاصل دانا و بس
گرچه توحید تو می‌خوانیم ما هم تو دانائی که نادانیم ما

و درود بی قیاس و صلوات مرصوص الأساس نثار روح مطّهر و مرقد معطّر آن صدر جریدهٔ انبیاء و آن بیت القصیدهٔ اصفیاء، آن سند مختار و سیّد اخیار که آئینه زدای بصایر و ابصار اولوالأنظار و گره گشای سایر سرایر خواطر و افکار است. شعر:

چراغ افروز چشم اهل بینش　　طـــراز کـــارگاه آفـــرینش

اعنی ابوالقاسم، محمّد المختار - علیه أفضل الصّلوات و أکمل التّحیّات - و درودی که چون نسیم سحری طرّهٔ مشکین سُنبل بر عارض گلبرگ طری شکند، و صلواتی که در روح پروری با نفایس انفاس سحری همسری کند، و همچنین صلوات مالاکلام و تحیّات بی انجام بر ارواح مطهّر و اشباح مقدّس آل و اولاد و عترت فرخنده فال او باد، که هر یک مهر آسمان ولایت و شمع دودمان نبوّت‌اند، خصوصاً بر آن ناصب رایت هدایت و کاسر لشکر غوایت، شاه ایوان «هل أتیٰ» و ماه آسمان «لافتیٰ» مدرّس مدرسهٔ «سلونی»، معلّم «علم لدنّی» اعنی اسداللّه الغالب، علیّ بن ابی طالب، صلوات اللّٰه علیه و علیهم اجمعین. رباعیّه:

ای پادشه ملک امامت به کمال　　تعریف کمال تو نگنجد به خیال

وصف تو چه حد کس که اوصاف ترا　　فرمود خداوند تبارک و تعال [1]

(۲۱) دیباچهٔ سُلّم السّماوات کازرونی

بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم، و الحمد للّٰه، الواحد القدیم، العالم الحکیم

ای غنچه گشاده در ثنای تو دهن　　گل چاک زده زشوق تو پیراهن

بلبل ورق حمد تو خواند به چمن　　طوطی شکر شُکر تو خاید به سخن

سرتاسر کاینات حمد است و ثناست　　اللّٰه اللّٰه چشم بیننده کراست

بگشای نظر که آفرینش ورقی است　　کز فاتحه تا خاتمه در حمد خداست

سبزهٔ خطّ گلعذاران نسخهٔ محامد الٰهی است، و صیحهٔ کبک کوهساران خطبهٔ مناقب شاهی، نوخطان مکتب حسن و صباحت را مصحف حمد او درکنار است، و بلبلان گلشن فضل و بلاغت را گلبرگ شکر او بر منقار، خاک طینت انسان را به آب تربیت سرشته، و وظیفهٔ اطفال ربیع برابر نیسان نوشته، ابرهٔ ابرطریّ را کُرتهٔ قاقم و سنجاب داده، و پنجهٔ کبک دری را خلعت خضاب بر کف نهاده، شاخ

۱- خلاصة الاشعار، تقی الدین کاشانی، تصحیح ادیب برومند و نصیری، میراث مکتوب، ۱۳۸۴.

ارغوان را خون شقایق در گردن، و شکوفهٔ انار به یاقوت احمر آبستن.

منشآت خامهٔ ابداعش برهان حکمت کامل است، و نقوش صحیفهٔ اصطناعش منشور قدرت شامل، هر نقش که براین صحیفهٔ بوقلمون است از باب برهان اوست، و هر حرف که بر این مجموعهٔ گوناگون است از کتاب احسان او، همه جا بدرقهٔ حمایت او می‌رسد، و همه را جاذبهٔ عنایت او می‌کشد. نظم:

از رحم غیب وز صلب عدم | تا به سراپردهٔ ملک قِدم
قافله بر قافله پیوسته‌اند | سر به سرا حرام درش بسته‌اند
می‌بود او مرحله بر مرحله | تا به حریم حرم این قافله
خواه تو دشمن شمر و خواه دوست | چشم همه بر کرم عام اوست
بر کرم اوست درین کاروان | راحله و بدرقه و آب و نان
رهبراین قافلهٔ با صفا | کیست سزاوارتر از مصطفیٰ
جز زسراپرده خیر الانام | ره نتوان برد به دارالسّلام

پیوسته تُحف تحیّت و صلوات و نثار رحمت و برکات بر روضهٔ مطهّر و مرقد منوّر سیّد سرور، و سالار اکبر، که خلعت «وَ ما أرسلناک إلّا کافّةً للنّاس» بر بالای اوست، و دیبای «و داعیاً إلی اللّه بإذنه» بر قامت زیبای او، امراض پنهان را طبیب حاذق، و اطفال اُمّت را ادیب مشفق. نظم:

طبیب حاذق امراض پنهان | ادیب مشفق اطفال نادان
داوا آموز بیماران رنجور | شفابخش جراحتهای ناسور
به عالم صاحب عین الیقین اوست | خدا را رحمةٌ للعالمین اوست
زرحمت برده با صد زحمت و رنج | جهانی کور و مفلس بر سر گنج
اگر چه آگه از فاش و نهان بود | جمال غیب را از محرمان بود
به قدر فهم گفتی راز با خلق | که باید لقمه باشد در خور حلق
سبق الوریٰ بکماله | نطق الحصیٰ بسؤاله

شغف الهویٰ بجماله — طوبی له ولآله
ای صدر صحیفه را به نعت تو غرام — وی حمد خدای با درود تو تمام
پیوسته زما تحفهٔ صلوات و سلام — بر روح مطهّر تو و آل کرام

خصوصاً، شاه ممالک ولایت، شمع مسالک هدایت، لجّهٔ دریای شرف، گوهر یکتای نجف، کعبهٔ رجا، قبلهٔ دعا، خیر الأمّه، امام الأئمّه، علیّ مرتضیٰ.

شاهی که سپهر چاگر اوست — اقلیم هنر مسخّر اوست
او خواجه و نه فلک غلام است — زان نه صدف این گهر تمام است
در سرّ مقطّعات قرآن — بر دعوی او هزار برهان
از بیّنهٔ حروف اللّه — با او شده بیّنات همراه
فهرست محامد و معالی — آیینهٔ وجه ذوالجلالی
زسدره خیل ما یک زبهر کسب شرف — به سوی مر قدا و می‌برند نُزل نثار
اگر زچهره فضلش نقاب بگشایند — زآرزوی ثنا و زرغبت دیدار
به جای سوسن و نرگس دگر نبات ربیع — زبان گویا آرند و چشم بینا بار
فزوده قدرا مامت زقدر و قیمت او — چو قدر و قیمت مصحف زسوره‌های کبار
لباس معنی تنگ است بر فضایل او — چنانکه در بر معنی به وصف او گفتار
زبهر بندگی او و یازده فرزند — سران ملک کمر بسته و ملوک دیار

مرقوم اوّل، کلمهٔ اوّل، از مُسلِّم السّماوات کازرونی

[حضرت حق، سبحانه و تعالیٰ، در اعلیٰ مراتب تنزیه و تقدیس است] ره نوردان طریق مجاهده را در سراغ هویّت او پای تکاپو شکسته، و لب تشنگان رحیق مشاهده را از جناب حضرت او چشم بصیرت بسته، نه جواسیس تخیّلات و اوهام را بر بساط عزّت او گذری است، و نه ناظران عقول و افهام را از حریم حرمت او خبری.

ای سوی تو چشم و دل صاحب نظران — وی خاطر عالمی زبهرت نگران
از هر که زتو سراغ جستیم و نشان — ناکرده سراغ بود و از بی خبران

فهم هیچ آدمی به کنه وجود و حقیقت او نمی‌رسد، و ذات او بذاته متصوّر و مفهوم هیچ آفریده نمی‌گردد. امّا چنانکه چشمهٔ آفتاب را از ورای سحاب ملاحظه می‌توان نمود، و در آیینه و آب می‌توان یافت، حقیقت بی مثال احدی را در حُجُب اوصاف و معانی زایده، چون قیّومیّت و اوّلیّت و مثل آن، تصوّر می‌توان نمود، و وجود سرمدی او را از مرآت صنع و صحیفهٔ آفرینش معلوم می‌توان کرد. نظم:

در جستن آنکه صفحهٔ صنع آراست　　بسیار دویدند زهر سو چپ وراست
نه خامه پدید و نه مصوّر پیداست　　جز نقش که بر هستی نقّاش گواست

و همچنین عظمتو جلال و علم و قدرت بر کمال او را از غرایب صنع و دقایق حکمت که در طبقات خلایق و انواع حقایق مرعی است می‌توان دانست، و معلوم می‌توان کرد که وی حکیم و عادل است. و در عدل و حکمت و سایر اوصاف و اسمای حُسنیٰ تمام و کامل. امّا طریق معرفت منحصر نیست، بلکه شناخت خدای را مراتب بسیار است، و معرفت او را مدارج بیشمار، هر معرفتی مناسب مقامی و مرتبه‌ای است، و هر شناختی فراخور قومی و طایفه‌ای.

دیباچهٔ مرقوم دوم سُلّم السّماوات کازرونی

ای از تو بلند پایهٔ ملّت و دین　　محکم ز تو حجّت رسولان امین
جز معرفت تو هیچ مقصودی نیست　　از بعثت انبیا به آیات مبین

حمد و ستایش فراوان و شکر و ثنای بی پایان صانع جهان و خداوند زمین و آسمان را که رایت هدایت از بعثت انبیا و مرسلین افراشت، و اتّباع رسل و ائمّهٔ دین را وسیلهٔ نجات و رستگاری داشت، پیغمبران گزین و راهنمایان طریق یقین را معجزات ظاهر داد، وکتابهای مبین فرستاد، تاباب هدایت گشودند و راه سعادت نمودند.

پیوسته تحفهٔ درود و صلوات، و نثار رحمت و برکات بر ارواح مطهّر و اشباح منوّر ایشان، خصوصاً، شمع شبستان رسالت، ماه آسمان جلالت، مرکز محیط فتوّت، قطب دایرهٔ نبوّت، خاتم انبیا، محمد مصطفیٰ:

ظهیر امم مظهر نور ذات　　محیط کرم مفخر کاینات
شریف زمین مُشرف آسمان　　جهان بزرگی، بزرگ جهان
در ایوان پیغمبری تاج ازوست　　تو و طور موسیٰ که معراج اوست
شبی دلگشا همچو صبح امید　　نشان سعادت زگیتی بدید
ملایک در دیر فانی زدند　　در خانهٔ اُمّ هانی زدند
در آن خانه چشم رسالت به خواب　　که ناگه درآمد زدر آفتاب
برافتاد برقع از اسرار غیب　　جهان گشت روشن از اسرار غیب
رسانید جبریلش از حق خطاب　　که امشب به درگاه قربت شتاب
خرامنده شد شمع بیت الحرام　　زارض حرم تا به اقصای شام
وز آنجا به ایران افلاک شد　　دل و جان پاکش سوی پاک شد
شب قدر همسایه عید گشت　　تجلّی هم آغوش خورشید گشت
نظر راز نامحرمی دور کرد　　تماشای نور علیٰ نور کرد
خجل کرد مشکات پیغمبری　　در آن نیم شب مشعل خاوری
در آن پرده چون محرم راز گشت　　دگر سوی نامحرمان باز گشت
نفرمود جز در خور فهم کس　　که آئین دانش همین است و بس
کلید در غیب در مشت اوست　　نگین سعادت در انگشت اوست
بر او باد و بر آلش از کردگار　　صلات و سلام و درود و ثنار
به بزم تو از آن افروختم شمع　　که تا روشن شود حسن تو بر جمع
از آن پیشت نهادم شمع کافور　　که شمع از پرتو حسنت برد نور(۱)

۱- سلّم السّماوات کازرونی، تصحیح عبداللّه نورانی، مرکز پژوهش میراث مکتوب، ۱۳۸۵.

آشنائی با نسخه‌های خطی متون چاپ شده و مؤلّفان آنها

اوّل، اثبات واجب و توحید میرزا مسیحای فسائی

مصنّف این رساله مولانا محمد مسیح مشهور به آخوند مسیحا و میرزا مسیحا فسائی فرزند اسماعیل از اکابر فضلاء اعلام، و اعظم و اجلّ تلامذهٔ استاد الکلّ آقای حسین خوانساری است. مسیحا فسائی صاحب قلم و دارای طبع شعر و قدرت تألیف و انشا و منصب تدریس و مقام اجتهاد و سالها متصدّی منصب شیخ الاسلامی فارس بوده، در سال ۱۱۲۷ در قریهٔ فدشکو موطن اصلی خود پس از نزدیک به نود سال زندگی وفات یافت.

از آثار او چندتایی را می‌شناسیم: ۱ـ سفینه، فیلم ۲۴۴۴ دانشگاه تهران به خط خود او ۲ـ حاشیهٔ شرح تجرید طوسی، خطی ۱۹۶۵ دانشگاه ۳ـ حلیة الآداب و حلیة الکتاب،خطی ۲۴۵۴ دانشگاه ۴ـ قصر و اتمام نماز ۵ـ دیباچهٔ ترجمهٔ مصائب النّواصب، ۶ـ مجموعهٔ اشعار فارسی و عربی، نام این سه در تذکرهٔ حزین آمده است. ۷ـ اثبات واجب و توحید او، نسخهٔ خطی آن فراوان است. در اینجا آن رساله از روی نسخهٔ ۳۰۲ کتابخانهٔ آستان قدس و شمارهٔ ۸۵۵ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران و ۶۲۹۶ کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار تهران، به ضمیمهٔ ذیلی در نسخهٔ اخیر برای چاپ و نشر آماده شده است.

تفصیل شرح حال مسیحای فسائی را در عموم کتابهای تراجم و تذکره‌ها آورده‌اند. اینک ما دو نمونه دست اوّل آن را از شاگرد او محمّد علی حزین لاهیجی می‌خوانیم:

الف: در تذکرهٔ حزین، صفحهٔ ۱۳: «المولی الأولی الأجلّ الأعظم الأکمل، مسیح الأنام، أعلی اللّه مقامه، اسم شریفش محمّد مسیح بن اسماعیل فسائی، است، از کرام شیراز که در نزاهت و لطافت هوا ممتاز است. و تخلّص حضرت علّامی در اشعار عربی مسیح و در فارسی معنی است. علاّمه روزگار و نادرهٔ زمان بود. او در جمیع علوم سرآمد علمای اعلام

و از حذّاق اذکیای افاضل عالی مقام بود. رتبهٔ کمال و پایهٔ افضال آن مرجع اقاصی از آن والاتر است که لسان فصیح البیان ازرفعت آن حکایت تواند نمود.

کمیت قلم رهنورد در سیر این وادی و طیّ این بوادی از آن وامانده‌تر است که مرحله‌ای تواند پیمود، و بر دیده وران روشن است که آفتاب عالمتاب فارغ از مدح و ثنا است، و صبح تجلّی بی نیاز از وصف و ثناء، از خورشید فضائل او ذرّه‌ای باز نتوان نمود، و بحر محیط را به مکیال حروف و جمل نتوان پیمود. آن فصیح عهد و مسیح مهد اجلّ و اعظم تلامذهٔ آقا حسین خوانساری علیه الرّحمه است. و شرفه و فضله اجلّ من آن یحکیٰ و أشهرُ من أن یذکر. مدتّها در دارالسّلطنهٔ اصفهان انجمن آرای أُولی الالباب و شمع جمع احباب بود، تا آنکه به تکلیف شغل جلیل شیخ الاسلامی مملکت فارس را به خدمتش مرجوع داشته، رحل اقامت در دارالافاضل شیراز انداخت. در آن اوان فقیر از اصفهان به شیراز آمده، توفیق استفاده از علّامهٔ عالی قدر و نحریر منشرح الصّدر یافته، قریب به چهار سال، بسیاری از فنون، مثل منطق و هیأت و حساب و طبیعیّات و الهیّات در خدمت علّامی طی نموده، از فرط اشفاقی که به این خاکسار داشت اکثر جلیس محفل صحبت و مورد خطاب بود، و در غیبت این احقر به حضّار مکرّر می‌فرمود که بی حضور او مرا سخن گفتن بی حلاوت است. شکر ایادی آن ولیّ النّعم حقیقی به زبان کلیل و لسان قلم ادا نتوان نمود.

با آنکه به سبب کبرسن آثار شکستگی و هرم از پیکر انورش آشکار بود قوّت حواسّ او بر وجه کمال بود، و اصلاً فتور و کلالی به آن روح مجسّم راه نداشت. شکفتگی طبعش رشک نوبهار روضهٔ رضوان و صریر خامهٔ حقایق تصویرش کلفت از ضمیر هوشمندان می‌زدود، و بسی رسائل نفیسه و حواشی شریفه از مآثر ذهن و قادّ و طبع نقادّش بر صفحهٔ روزگار به یادگار، و خُطب غرّاء و منشئآت بدیعش کحل الجواهر بصایر فصحای بلاغت شعار است. اشعار عربی آن مسیح آیت کساد افکن کالای بازارچه بدیع و حریری، و رونق شکن بحتری و معرّی، و در انشاد شعر فارسی شکنان را صلای احسان و نوال داده، و از نوای کلک طوبی مثال به سوامع قدسی سروشان درگنجینهٔ معنی گشاده، با آنکه در مراحل

عشر تسعین از جهان بی بقاءوداع، داغ حرمان بر دل خرد پژوهان اصقاع گذاشت. در وفات علّامی فقیر را مرثیه‌ایست که به ذکر بعضی ابیات آن که در این هنگام خاطر فاتر بـه آن سماحت می‌نماید، با آنکه محلّ انتقاد است صفحه را می‌آراید، و آن اینست:...

از جملهٔ خطب بلیغهٔ علامّی دو خطبه ایست که در جلوس شاه سلیمان و شاه سلطان حسین صفوی انشا فرموده، و خطب نکاح، و غیر دلک. از منشئآت عربی مراسلاتی است که از جانب سلاطین و وزرا به شرفای مکه و والی یمن نوشته، و آنچه خود بـه رئـیس العلماء آقا حسین مرحوم، و به والد مبرور این خاکسار، و به ملاّعلی رضای تجلّی، و به جالینوس الزّمان میرزا اشرف حکیم، و به وزیر اعظم میرزا مهدی، و به محمد بیگ وزیر، و غیرهم نگاشته، قانون کتابت و بلاغت به یادگار گذاشـته. و از نـفایس مـنشئآت فـارسی دیباچه‌ایست که بر ترجمهٔ کتاب مصایب النواصب، و بر رسالهٔ شریفهٔ خود در باب قصر و اتمامی قلمی فرموده. و دیگر مکاتیب در مجموعهٔ مدونّه مندرج است، و اشعار عربی و فارسی ایشان با معمیّات یکهزار و کسری زیاده خواهد بود».

ب: در تاریخ حزین، صفحه ۳۴: «دیگر از افاضل آن مولانای محقق، جامع المعقول و المنقول، آخوند مسیحا فسوی علیه الرّحمه بود و به تدریس اشتغال داشت. وی اعظم تلامذهٔ آقا حسین خوانساری و قدوهٔ فضلای عهد، و به حدّت ذهن و حسن سلیقه و به تجرّد در جمیع علوم اشتهار داشت، و منصب شیخ الاسلامی فارس به خدمتش مرجوع و مدرسش مجمع طلبهٔ آفاق بود.

و مدّتی در خدمت ایشان به مذاکره و مباحثه پرداختیم و طبیعیّات شفا و الهیّات شرح اشارات و حواشی قدیمه و جدیده و غیر آن استفاده نمودم، تا آنکه به بلدهٔ فسا رفته به رحمت ایزدی پیوست. والحق از نحاریر فضلای عالیشان بـود. فکـری رسـا و سـلیقه‌ای مستقیم و طبعی شگفته داشت، در شعر عربی و فارسی و معمّا و منشئات عربی و فارسی نهایت قدرت یافته بود، قصاید عربی در مدح امیرالمومنین علیه السلام دارد و بغایت بلیغ گفته و در فارسی اشعار شایسته شوخ دارد. معنی تخلّص ایشان است».

دوم، اثبات واجب حکیم ملاّ رجبعلی تبریزی

حکیم متبحرّ الٰهی و فیلسوف ماهر منطقی، زبدةالمحققین و أسوة السّالکین، آخوند ملّا رجبعلی تبریزی، از حکمای نامدار شیعه و بزرگترین اساتید فلسفه در نیمه دوم قرن یازدهم است. حکمت را در اصفهان از میر ابوالقاسم فندرسکی فرا گرفته. مولانا طرف توجّه شاه عباس دوم صفوی (۱۰۵۲-۱۰۷۷) و ارکان دولت او بوده و در شعر «واحد» تخلّص می‌کند، معاصر ملّا صدراشیرازی، آقا حسین خوانساری، ملاّ محمد باقر سبزواری، میرزا رفیعا نائینی و ملّا شمسا گیلانی است.

جمعی از فضلا، مانند قاضی سعید قمّی و حکیم محمد حسین قمّی برادر او، قوام الدّین رازی، ملاّحسین لُنبانی، عبّاس مولوی، ملاّ محمّد تنکابنی سراب، محمّد رفیع پیرزاده و امیر اسماعیل خاتون آبادی از شاگردان او بشمار می‌آیند.

نمونه‌ای از آنچه دربارهٔ ملّارجبعلی حکیم تبریزی نوشته‌اند این چند مورد است:

(۱) نصرآبادی معاصر ملّارجبعلی حکیم تبریزی می‌نویسد: «مولانا رجبعلی ـ اصل آن جناب از تبریز است، پرتو شمع فکرش را خورشید پروانه، و بیداری افادتش را عقل کل دیوانه، از اوّل شباب تا انتهای عمر لحظه‌ای تعطیل در اوقات فرخنده ساعات روا نداشته، و چشمهٔ خاطر را به خاشاک تعلّقات نینباشته، مدّتی قبل از این در مدرسهٔ ملاّشیخ لطف اللّه به درس و افاده مشغول بود و باب آگاهی برروی خاصّ و عام می‌گشود. بعد از آن به عبّاس آباد سکنی نموده، شاه جنّت مکان «شاه عبّاس ثانی»، بنا بر ارادتی که به ایشان داشت خانه‌ای در شمس آباد که محلّه‌ایست در بیرون اصفهان [برای او] خرید، چون ضعف پیری ازو را در یافته پیوسته علیل بود، چنانچه ترک درس و بحث کرده، در تاریخ سنه ۱۰۷۰ به عالم بقا خرامید. در تاریخ آن واقعه، کمینه قطعه‌ای گفته مشتمل بر چند تاریخ که این بیت به عنوان تعمیه تاریخ است از آن قطعه:

شهر تقویٰ و علم و دانش را (۱۴۹۶) کرده ملاّرجبعلی خالی

عدد ملاّرجبعلی (۴۱۶) از عدد مصرع اوّل کم می‌شود تاریخ به حصول پیوندد، و در

اوایل سن گاهی رباعی حقایق بنیانی می‌فرمودند و واحد تخلّص داشتند، رباعی:

ای آنکـه بـرای تست رای هـم کس — وای آنکه مرا توئی به جای همه کس
در پـای تـو افـتاده‌ام دسـتم گـیر — کـوتاه کـن از مـیانه پـای هـمه کس

واحـد کـه بـه کـوی دوست مـنزل دارد — غـم نـیست اگـر غـم تـو در دل دارد
پـیوسته بـه تـعمیر بـدن مشـغول است — بـیچاره هـمیشه دست در گـل دارد

واحد که چو آتش بـه بـرت مـی‌گردد — گر خاک شـود خـاک درت مـی‌گردد
گر آب شـود روان بـه سـوی تـو بـود — و ربـاد شـود گـرد سـرت مـی‌گردد

(تذکره نصر آبادی، چاپ تهران، ۱۳۱۷، ص ۱۵۴)

(۲) ملاّ عبداللّه افندی صاحب ریاض العلماء گوید: «إنّه حکیمٌ ماهرٌ منطقیٌ معظّمٌ عندالشّاه عبّاس الثّانی و اُمرائه بحیثُ یزوّرونه، و له تلامذة، منهم المولیٰ محمّد التنکابنیّ، والحکیم محمّد حسین صاحب التّفسیر الکبیر الفارسیّ، و المولی محمد سعید الملقّب بحکیم کوچک القمیّان» (نقل از روضات الجنات، ص ۳۰۲)

(۳) رضا قلیخان هدایت می‌نویسد: «مولانا رجبعلی تبرزی از اعاظم فضلا و اماجد علمای محقق مدقق بوده، در فضل و کمال و ذ وق و حال نظیر نداشته‌اند، ظهورش در زمان دولت شاه شاه عبّاس ثانی صفوی بوده، و شاه غالب اوقات به مصاحبت وی مشغولی می‌فرموده و گاه گاه به منزل وی توجّه می‌کرده و فقیرانه باوی بسر می‌برده، اقتباس انوار ذوق و تجرّد و اکتساب اطوار معرفت و توحید از جناب مولانا می‌نموده، در دولت سایر سلاطین صفویّه نیز معظّم و معزّز می‌زیسته، در شهور سنهٔ یکهزار و شصت و پنج عالم فانی را وداع و ودیعهٔ حیات را بدرود نموده، تألیفات محققانه دارد، تخلّصش واحد بوده». (روضة الصفا، ج ۸، ص ۲۴۱)

(۴) آقای جلال الدّین همائی استاد دانشگاه تهران می‌نویسد: «بزرگترین اساتید فلسفه در نیمهٔ قرن یازدهم هجری آخوند ملاّرجبعلی اصفهانی تبریزیّ الاصل است. صاحب رسالهٔ «کلید بهشت» در معاد و رسائل دیگر، متوفّیٰ ۱۰۸۰ قمری که وی و دو فاضل فلسفه

دان معاصرش، میرزا رفیعای نائینی متوفیٰ ۱۰۸۲، صاحب «شرح اصول کافی»، و آقا حسین خوانساری محشیّ «شفا» و «شرح تجرید» متوفی ۱۰۹۸، هر سه از شاگردان برگزیده حکیم و عارف متاله شهیر میرزاابوالقاسم فندرسکی متوفیٰ ۱۰۵۰ بودند. ملاّ رجبعلی نزد شاه عبّاس ثانی بسیار معزّز و محترم بود، چنانکه پادشاه محض تجلیل و تکریم به منزل وی می‌رفت.

بعضی تصوّر کرده‌اند که ملاّرجبعلی از پیروان و مروّجان فلسفهٔ ملاصدرا و از شاگردان او بوده. و این امر بکلّی اشتباه است، این حقیر عدّه‌ای از رسائل ملاّرجبعلی را دیده و مطالعه کرده‌ام، وی نه تنها از پیروان ملاّصدرا نبوده، بلکه از مخالفان وی بوده، در رسائل خودگاهی از ملاّصدرا به عنوان «بعض الفضلاء» عقاید و گفته‌های او را، مخصوصا در باب حرکت جوهریّه و اتّحاد عاقل و معقول، رد کرده است. (شرح المشاعر ملا محمد جعفر لاهیجی، مقدّمه، ص ۱۶، مشهد، چاپ ۱۳۴۳ خورشیدی).

(۵) دکتر موسیٰ عمید رئیس دانشکدهٔ حقوق دانشگاه تهران می‌نویسد: «نسخهٔ کتابخانهٔ ملک ـ این نسخه در مجموعه ایست به شمارهٔ (۳۴-۳۵) که از چند رساله تشکیل می‌شود، رسالات این مجموعه عبارتند از: رساله در مؤلّفات مولانا ملاّرجبعلی در مبدا و معاد مسمی به مفتاح الجنان، رساله در توحید و صفات ذات، ایضا رساله در معارف به سبک عرفانی، ایضاً رساله در عرفان و بیان حقیقت و نحوه وجود اشیاء، ایضاً رسالهٔ شیخ رئیس در معارف و سئوال و جواب موسوم به سلسلة الموجودات». (رساله در حقیقت ابن سینا، چاپ انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۳۲)

(۶) آقای محمد تقی دانش پژوه رئیس کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران می‌نویسد: «عبّاس مولوی شاگرد ملاّرجبعلی تبریزی «اصول الفوائد فی المسائل الحکمية» نوشت و سخنانی از استاد می‌آورد و از او با احترام یاد می‌کند، او به پیروی از استاد اشتراک لفظی وجود را ثابت می‌کند و یکی بودن صفت و موصوف را محال می‌داند. (فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۱۴۶)

و نیز می‌گوید: محمّد رفیع پیرزاده شاگرد ملاّرجبعلی تبریزی، دیری نزد استاد شبانه روز بسر میبرد تا اینکه او پیر شد و دیگر نمی‌توانست چیزی بنویسد. به شاگرد دستور داد نگارشی در علم الهی و طبیعی بسازد، او بدین کار پرداخت و پاره‌ای را نوشت و به او نشان داد، استاد آن را پسندید و «المعارف الألهيّة» نامید. (فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۳۶۱ و ج ۶، ص ۲۳۱۵).

(۷) محمد علی تربیت می‌نویسد: ملاّرجبعلی واحد از اهل تبریز بوده، در تمام عمر از مطالعه و استفاده و افاده تعطیل روانداشته، و مدّتی در مدرسهٔ شیخ لطف اللّه به تدریس مشغول بوده، و بعد از آن در عبّاس آباد ساکن شده. شاه عبّاس ثانی، بنابر ارادتی که به ایشان داشته خانه‌ای در شمس آباد که در بیرون حصار اصفهان است برای وی خریده و در آنجا جایش داد. صاحب تألیفات است. قریب به ایّام مرگ ترک درس و بحث کرده، و در سنهٔ ۱۰۸۰ به عالم بقا رفت. وله:

واحد که به کوی دوست منزل دارد — غم نیست اگر غم تو در دل دارد

پیوسته به تعمیر بدن مشغول است — بیچاره همیشه دست در گل دارد

واحد که چو آتش ببرت می‌گردد — گر باد شود گردسرت می‌گردد

گرآب شود روان به سوی تو شود — ورخاک شود خاک درت می‌گردد[1]

(۸) ولی قلی شاملو در شرح حال ملاّ رجبعلی تبریزی نوشته است: از جملهٔ حکمای برهان آفرین، افصح المتکلمین، اکمل المتبحّرین، رئیس المدقّقین، دستور المحققین، کاشف اسرار نصّ جلیّ، مولانا حکیم رجبعلی، که اگر در عالم رؤیا ارسطو طریق گفتارش را مشاهده می‌نمودی، بی شک و شبهه، معلّم ثانی را از تعلیم اوّل دست اعتراض کوتاه بودی، شمّه‌ای از کمالات این برگزیدهٔ ارباب عرفان آنکه به دیدهٔ خرد اسرار آفرینش را ملاحظه نموده، و دلیل وحدت حضرت آفریدگار و برهان سرّکار را به زبان خموشی بی منّت اظهار به گوش و هوش از خود شنیده. لمحرّره:

---

۱ - دانشمندان آذربایجان، تألیف محمد علی تربیت، بنیاد کتابفروشی تبریز، چاپ دوم.

در قـــلزم حکـــمت الـــهی | کـــانجا ست ســـفینه‌هاتباهی
انـــباذ قـــاوس و اسـقالینوس | بـودند زفکـر خـویش مأیـوس
زآن رو که فکـرد هـیچ کس فـهم | از جـــملهٔ کـــاینات یک سـهم
آمـــد بـه مـیان چـون مـدلّل | حلّ شد همه عقده‌های مشکل
افـــلاک بـه صـد هـزار دیـده | گـــردیده و هـــمچو او نـدیده

مشارالیه خلف... و تبریزی الأصل است. مدّتها، سیّاح بلاد جـهان بـوده، کسب عـلم حکمت را به قدر طاقت بشریّت در حالت سیاحت نموده، و در میدان فضیلت گوی دانش را به زور بازوی فطنت و چوگان همّت از اقران و امثال ربوده، شهرهٔ آفاق شده‌اند. بعد از تحصیل معنی اجتهاد در ولایت در قبّهٔ مقبرهٔ حضرت مولانا معتکف زاویهٔ ریاضت گشته، مدّتها به تزکیهٔ نفس سرکش پرداخته‌اند، و کار دل حقیقت منزل را بر وفق مدّعا ساخته‌اند. مریدان حضرت مولوی همگی دست ارادت به حضرت حکـیم داده، مـرید سـلوک آن سالک مسالک حق گردیده‌اند. و هذاالیوم، هرکس از خدمهٔ مولانای مذکور جهان فانی را بدورد می‌گوید، حسب الصّلاح این قنطره بند شطّ حکمت، خادم تعیین مـی‌شود، مآل حال آن اُسوهٔ اصحاب حال آنکه، قبل از این به چند سال، حسب التّجویز عقل صاحب تمیز از آن دیار انتقال فرموده، در دارالسّلطنهٔ اصفهان رحل اقامت انداخته‌اند و به مقتضای خواهش طبع بلند همّت، لوای ترک و تجرید را برافراخته‌اند. اکثر اوقات فرخنده ساعات ایشان بعد از عبادت ملک منّان صرف افادهٔ نکات حکمت آیات می‌شود، و همه روزه جمّ غفیری از کلمات کثیرالبرکات آن جامع معقولات مستفید و بـهره‌ور مـی‌شوند حـضرت صاحبقرانی گاهگاه آن جناب خدا آگاه را به خلوت طلب داشته، استفسار قوانین اقسام حکمت عملی می‌نمایند، و در بعضی اوقات

آن پـــرتو ســـایهٔ الـــهی | خورشید سپهر پادشاهی

از بسیاری عاطفت به نفس نفیس عازم کلبهٔ حضرت حکمت شاهی می‌شوند و در آنجا

از فیوضات صحبت موعظه درایت ایشان مستفیض می‌گردند.[۱]

تحقیق کامل در آراء و افکار و تفصیل شرح احوال و آثار حکیم تبریزی را با در دسترس نبودن وسائل لازم باید بوقتی دیگر محول کرد.

علاقمندان می‌توانند رجوع کنند به رسائل خود ملاّرجبعلی و شاگردان و معاصرانش که از نظرات مخصوص او یاد کرده‌اند و هم بکتابهای تذکره و تراجم قرن یازدهم و بعد، مانند: قصص الخاقانی و وقایع السّنین، نسخه‌های مجلس شورای ملی، و سفینهٔ خوشگو، نسخهٔ «کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران» شمارهٔ ۲۶۵۵، و سفینهٔ صائب نسخهٔ کتابخانهٔ سلطنتی و ریاض الجنّه نسخهٔ حاج محمّد نخجوانی، تبریز، و دیگر منابع و مآخذ که در کتاب «تاریخ تذکره‌های فارسی» نسخهٔ خطی تالیف آقای احمد گلچین معانی معرفی شده‌اند.

حکیم تبریزی رسائلی دارد، یکی از آنها رساله‌ای است به فارسی در بارهٔ وجود وأحدیّت وصفات باری تعالیٰ نسخه‌هائی فراوان از آن در ایران هست، پاره‌ای را نام می‌بریم:

۱ـ کتابخانهٔ امام زاده عبدالعظیم حسنی (ع)، ری، شماره ۴ مجموعه ۲۳۴ از سده ۱۱ بنام «اثبات واجب» و شماره ۱۷ مجموعه ۳۷۶ (نشریهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه، ج ۳، ص ۴۲۸)

۲ـ کتابخانهٔ شخصی محمود فرهاد معتمد ـ تهران ـ شماره ۲ مجموعه ۴۴ به نام «رسالهٔ فی بیان معنی الوجود و وحدته» از سده ۱۱ (نشریهٔ کتابخانه مرکزی ج ۳ ص ۲۲۲)

۳ـ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران ـ به شماره ۲ مجموعه ۳۷۴ از سده ۱۱ به نام «اثبات واجب» (فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ج ۳، ص ۱۳۲)

۴ـ کتابخانهٔ آستان قدس، مشهد، شمارهٔ ۷۲۰، به نام «رسالهٔ وجودیّه» در صفحهٔ اوّل آن به خط مغایر نوشته شده: رسالهٔ ملاّرجبعلی در اشتراک لفظی. نسخه در مجموعه‌ای بوده که متأسفّانه تجزیه شده، لهذا نام کاتب و تاریخ کتابت از خود آن به دست نیامد، از سده ۱۲ است، خطّ نستعلیق و شکسته به طور چلیپا و مجدول به شنگرف، دارای ۵ برگ، اندازه

۱ـ قصص الخاقانی، ج ۲، ص ۴۶، تألیف ولی قلی شاملو، تصحیح دکتر سید حسن سادات ناصری.

۲۹ در ۲۰ سانتی متر، وقفی نادرشاه در ۱۱۴۵ قمری. (فهرست کتابخانهٔ آستان قدس، جلد چهارم، ص ۱۵۱).

از ملاحظهٔ نسخه‌های این رساله و اینکه در هر یک نامی به آن داده شده معلوم می‌شود مؤلّف خود اسمی بر آن نگذارده بوده است، و چون رساله‌هائی از این نوع که دربارهٔ اثبات وجود و صفات خداوند می‌باشد معمولاً اثبات واجب خوانده می‌شده این رساله نیز به نام اثبات و اجب از روی نسخهٔ شمارهٔ ۷۲۰ آستان قدس چاپ می‌شود.

از نسخهٔ ناقص در مجموعهٔ شمارهٔ ۷۹۱۳ کتابخانهٔ آستان قدس نیز در تصحیح چند عبارت استفاده شد که در میان پرانتز نشان داده‌ایم. (چاپ شده در نامهٔ آستان قدس، سال ۶، ش ۱، مرداد ۱۳۴۴ مشهد، ۲۷ ذی حجه ۱۳۸۴ ق.)

سوم، تهلیلیّهٔ در اثبات واحد و توحید، ملاّ جلال دوانی

ملاّ جلال الدّین محمّد دوانی (۹۰۸-۸۳۰) از محققان در علوم ادبی و کلام و حکمت و اخلاق و تفسیر و نویسنده به زبان عربی و فارسی و سرایندهٔ اشعار، دارای کتب و رسایل فراوان است، آثار او در مباحث متعدد به صورت تألیف و حاشیه و تعلیقه در منطق و اصول فقه و کلام و اخلاق متجاوز از پنجاه جلد است. دوانی در تدریس علوم موفّق بوده و شاگردان بسیاری تربیت کرده و در مباحثه و مجادله با اهل علم، مخصوصاً با سیّد صدرالدّین محمّد حسینی دشتکی شیرازی و فرزند او امیر غیاث الدّین منصور درکتابت و مقالت دلاوری نشان داده، و نمونهٔ آن عنوان طبقات صدریّه و جلالیّه یافته، و در مقدّمهٔ این جانب بر مصنّفات غیاث منصور، جلد اوّل، که به چاپ رسیده معرّفی شده است.

شرح حال و ذکر آثار دوانی درکتب تاریخ و تذکره‌ها و کتاب الذّریعة إلیٰ تصانیف الشیعة مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی و رسالهٔ شرح زندگانی جلال الدّین دوانی از محقق فاضل علی دوانی آمده است.

به عنوان نمونه سخن خواند میر، مؤلّف حبیب السّیر، در بیان احوال دوانی چنین است: مولانا جلال الدّین محمّد دوانی از غایت تبحّر در علوم معقول و منقول و ازکمال مهارت در مباحث فروع و اصول بر جمیع فضلای عالم و تمامی علمای بنی آدم فایق بود و در میدان تحقیق مسایل و انحلال مُعضِلات رسایل و توضیح خفیّات متقدّمین و تلویح خبیّات متأخّرین قصب ا لسّبق از امثال و اقران می‌ربود. فنون مکنون که از ابوعلی و علاّمهٔ طوسی در سرّ خفا بود در نظر بصیرتش جلوهٔ ظهور داشت و اسرار مخزون که از معلّم اوّل و ثانی مکتوم مانده بود قلم عنایت سبحانی بر صحیفهٔ ضمیرش نگاشت.

سپهر علم را بود آفتابی　　　فنون فضل را جامع کتابی

القصّه به واسطهٔ قابلیّت اصلی، بلکه محض عنایت لم یزلی هنوز جمال مولوی در سنّ شباب بود که از شمیم فضایل و کمالاتش مشام مستنشاق گلزار علوم معطّر گشت و از رشحات قلم گوهر بارش در خضرت و نضارت از ساحت بوستان اِرم درگذشت، لاجرم در

ایّام دولت امیر حسن بیگ و یعقوب میرزا از اقطار امصار عراقین و روم و ارّان و آذربایجان و هرمز و کرمان و طبرستان و جرجان و خراسان اعاظم افاضل به امید کسب علم و دانش متوجّه ملازمتش بودند، و بعد از ادراک آن سعادت عظمیٰ از شعشعهٔ ضمیر فیض آثارش اقتباس انوار کمالات می‌نمودند. و آن جناب در ایّام شباب چندگاه به صدارت امیر زاده یوسف بن میرزا جهانشاه مشغولی کرده بود، و بعداز استعفا از آن مهم در مدرسهٔ بیگم، که آن را دارالأیتام گویند، به لوازم درس و افاده قیام نمود، و در زمان دولت سلاطین آق قوینلو منصب قضای ممالک فارس من حیثُ الاستقلال تعلّق به آن مرجع اهل فضل و کمال داشت، و هرگاه از درس فارغ می‌شد همّت عالی نهمت بر فصل قضایای شرعیّه می‌گماشت.(۱)

رسالهٔ تهلیلیّهٔ دوانی که به زبان فارسی در اثبات وجود و توحید ذات و افعال و صفات و مباحث مقدّماتی مربوط و متناسب بحث دربارهٔ باری تعالیٰ نگاشته است، از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ آستان قدس رضوی، به شمارهٔ ۹۵۴۳، در این مجموعه آمادهٔ انتشار است.

چهارم، جام گیتی نما، قاضی کمال الدین میر حسین میبدی

قاضی کمال الدّین میر حسین بن معین الدّین حسینی میبدی یزدی (متوفّیٰ ۹۰۹) از اعاظم علمای قرن نهم است که دارای تألیفات بسیاری در فروع مختلف علوم بالأخصّ حکمت و کلام و منطق و هیئت بوده است که اکثر آنها به صورت مخطوط باقی است ولی مع الأسف تاکنون از جانب محققان اهتمامی در شناساندن شخصیّت علمی او و نشر آثارش بعمل نیامده است.

قاضی میر حسین فرزند خواجه معین الدّین علی میبدی است که «وزیر دارالعبادهٔ یزد» بوده است. وی پس از اکتساب مقدّمات علوم در میبد به قصد ادامهٔ تحصیل علم عازم شیراز شد و در نزد اساتید آنجا، بالأخص علاّمه جلال الدّین دوانی (۹۰۸-۸۳۰) به تحصیل

۱- حبیب السّیر، جلد چهارم، ص ۶۰۴، تهران، چاپ کتابفروشی خیّام، ۱۳۷۳ ق.

پرداخت. و در علوم عقلی و عرفان و هیئت از علمای برجسته شد.

بهنگامی که جلال الدّین دوانی به دعوت سلطان یعقوب آق قوینلو از شیراز عازم پایتخت وی تبریز شد، قاضی میر حسین نیز بهمراه او بوده است. و در این سفر در حضور سلطان مباحثه‌ای در میانهٔ علاّمهٔ دوانی و مولانا شیخ اسحاق تبریزی درگرفت، و چون شیخ اسحاق تبریزی «درزبان آوری غالب بود و قدم از دائرهٔ آداب بیرون نهاده بود» قاضی میر حسین از سلطان اجازه خواست تا دنبالهٔ بحث بدو واگذار شود. و چون مناظره را ادامه داد و بر حریف تبریزی غالب آمد اعجاب و تحسین سلطان و حاضران را برانگیخت. و درهمین مجلس بود که سلطان یعقوب به تقاضای علاّمه دوانی وی را به منصب قضاء یزد و توابع و تصدّی موقوفات آنجا برگماشت. و وی بقیّهٔ عمر را در موطن خود به امر قضا و تألیف و تدریس گذرانید.

قاضی میر حسین دارای آثار بسیاری بوده است که از آن جمله است:

۱ـ شرح فارسی بر دیوان منسوب به امیرالمؤمنین علیّ بن ابی طالب، علیه السّلام، که دارای مقدّمهٔ مفصلی است در فضائل آن حضرت و ذکر دقائقی در عقاید و عرفان و سیر و سلوک نفسانی، و تألیف آن در سال ۸۹۰ به انجام رسیده است. و در شرح دیوان گذشته از توضیحات لغوی و ادبی و تفسیر و تبیین ابیات، ترجمهٔ فارسی ابیات را در یک رباعی آورده است. این اثر میبدی راکه مشحون است از فوائد ادبی و عرفانی و نمونه‌ای است از اخلاص و ارادت وی به اهل بیت علیهم السّلام بسیاری از علما ستوده‌اند و به طبع نیز رسیده است. ۲ـ شرح شمسّیه در منطق، ۳ـ شرح طوالع درکلام، ۴ـ شرح الهدایة الأثیریّة در حکمت، ۵ـ شرح کافیهٔ ا بن الحاجب در نحو، ۶ـ شرح کلام منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام: «صعدناذری الحقائق» که آن را به سال ۹۰۸ تألیف کرده است، و صاحب ریاض العلماء نسخه‌ای زا آن را دیده بوده است. ۷ـ حاشیهٔ تحریر اقلیدس خواجه نصیر، ۸ـ رسالة فی تحقیق سالبة المحمول، ۹ـ شرح آداب البحث، ۱۰ـ دیوان معمّیات،

قاضی میبدی شعر نیز می‌سروده است و در شعر «منطقی» تخلّص می‌کرده است، و

نمونه‌هایی از اشعار او در تذکره‌های شعرا منقول است. و در بنظم آوردن معمّیات که در قرون نهم و دهم معمول بوده است مهارتی داشته است، و دیوان معمّیات مجموعه‌ای است از معمّاهای سرودهٔ او، ۱۱ـ منشآت که مجموعه‌ای است از رسائل او، ۱۲ـ جام گیتی نما که همین رساله‌ای است که متن مصحّح آن را عرضه خواهیم کرد.

جام گیتی نما رسالهٔ موجزی است به فارسی در ابواب حکمت که مؤلّف مباحث الهیات و طبیعیات را با بیانی روان و شیوا و رسا در سی فصل کوتاه بیان کرده است. تاریخ تألیف رساله معلوم نیست وکسی که رساله به نام او مصدّر است نامش بالصّراحه ذکر نشده است. از این رساله نسخ چندی در کتابخانه‌ها موجود است. و به نوشتهٔ صاحب معجم المطبوعات یک بار نیز با ترجمهٔ لاتینی در پاریس به طبع رسیده است که ما متأسّفانه موفق به یافتن این نسخهٔ چاپی نشدیم. اساس تصحیح و طبع این رساله چند نسخه بوده است: یکی نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران (بشمارهٔ ۲۵۳۱) مکتوب در ۲۹ شوال ۱۰۷۵ به دست محمّد ابراهیم بن زین العابدین النّصیری در اصفهان. و دیگر نسخهٔ کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد که در ۱۱۲۸ بدست محمد شفیع بن محمد ابراهیم ملقب به نجات نوشته شده است. چاپ شده در مجلّهٔ تحقیقات اسلامی، تهران، سال اول، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۶۵.

پنجم، شجرهٔ الٰهیّه میرزا رفیعا نائینی

رفیع الدّین محمّد بن حیدر حسینی طباطبائی، مشهور به میرزا رفعیا نایینی، یکی از حکمای متألّه بزرگ شیعهٔ امامیّه است. وی شاگرد شیخ بهائی و ملاّعبدالله شوشتری و شیخ اجازه و استاد علاّمه محمّد باقر مجلسی و شیخ محمّد حرّ عاملی است، در سال ۹۸۸ ق متولّد شده‌ودرسال ۱۰۸۳ قمری درگذشته و در تخته فولاد اصفهان مدفون است.

به تاریخ فوتش خردمند گفت   مقام رفیعا مقام رفیع

میرزا رفیعا مشهورترین عالم خاندان سادات طباطبائی نائینی و زواره و اردستان است.

ولی قلی شاملو صاحب قصص الخاقانی دربارهٔ میرزا رفیعا نائینی نوشته است:

از جملهٔ سرآمد علما و فضایل زمان حضرت شاهنشاهی، شارح متن کلامی، قنطره بند دریای حکمت، قطب فلک اعظم قدرت، سالک طریق شرع مبین، منظور نظر حضرت خیر المرسلین، بحر زخّار عالم علم، صاحب شکوه جهان حلم، حاوی الفروع والأُصول، جامع المعقول والمنقول، کاشف اسرار باطنی، حضرت میرزا محمد رفیعا طباطبایی نائینی است که صدمهٔ صیت کوکبهٔ جهانگیر معرفتش، در محیط و محاط فلک اعظم شهرت، چنان پیچیده که گوش اهل حال بجز طنطنهٔ احادیث کمال آن بلند اقبال از هیچ کس هیچ نشنیده، قدرت فطنت علامّهٔ فکرتش قاف تا قاف ملک حقیقت را به نحوی گردید، که پیک تیز رفتار طاقت بشریّت هر چند به پای شتاب در کشور حکمت دویده به سر منزل معرفت آن جناب نرسیده. لمحرّره.

بـه دور شـهنشاه صـاحبقران	خـطابش بـود مـجتهدّ الزّمـان
حکـیمی کـه تـعلیم او گـوش کـرد	اثـولوجیارا فـرامـوش کـرد
به پـیش خـردمند صـاحب کـمال	کـلامش بـود جـمله سـحر حـلال
بـه صـورت جـهان فـضیلت وقـار	بـه مـعنی سـپهر شـریعت مـدار
سـخر سـربلند از مـقالات اوست	شـفای حکـیمان اشـارات اوست
عـبارت او جـملگی حـجّت است	مقالش سراسر همه حکمت است
زبـسیاری فـضل او هـر زمـان	بگـردد بـه گِـرد سـر او زمـان
دلش گـنج اسـرار یـونانیان	زبـانش کـلید مـعانی بـیان
شـهیر آنـچنان در اصـول و کـلام	که صیتش جهانگیر شد و السّلام

مولد شریف این قدوهٔ دودمان دانش، قصبهٔ نایین اصفهان است. درمبادی سنّ شباب تحصیل علم حدیث و فقه را در خدمت عمدة العلما، میر محمّد باقر داماد، و یک چند وقت در مدرس جناب مولانا عبداللّه شوشتری، و اکتساب علم حکمت در خدمت حضرت میر کبیر، میر ابوالقاسم فندرسکی نموده‌اند، از آن وقت إلی الآن که عمر شریف ایشان از عقد هفتاد متجاوز است، به تدریس و انتشار اقسام علوم و انواع فنون از فقه و

حدیث و تفسیر و عربیّت و اصول و حکمت و کلام اشتغال دارند.

و جناب مجتهد الزّمانی در اکثر فنون علم تصنیف و تألیف دارند، از جمله مصنفات مشهور ایشان شجرهٔ الٰهیّه است در اثبات واجب، و حاشیه بر اوّل اصول کافی کلینی، تا اواسط کتاب حجّت، در کمال پاکیزگی عبارت و نهایت دقّت، و این حاشیه تقریباً ده هزار بیت که مشتمل بر اصول مسایل حقّهٔ حکمت و کلام می‌شود، که به عبارت تازی نوشته‌اند. و هکذا شرحی بر کتاب طهارت و صلاة مختلف الشّیعه علّامهٔ حلّی و رساله‌ای دیگر مشتمل بر علام الٰهی در اثبات نبوّت و امامت و معاد، و رساله‌ای دیگر بر عدم وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت، و رساله‌ای دیگر در فقه به طریق استدلال قریب به ده هزار بیت[۱].

از میرزا رفیعا نائینی آثار علمی فراوانی باقی مانده است، مانند: رسالهٔ اقسام التشکیک، حلّ شبهة الاستلزام، حاشیهٔ إرشاد اردبیلی، حاشیهٔ شرح إشارات خواجه طوسی، حاشیهٔ شرح حکمة العین، حاشیهٔ مدارک الأحکام، حاشیهٔ مختلف و حاشیهٔ قواعد علاّمهٔ حلّی، حاشیهٔ صحیفهٔ کاملهٔ سجّادیّه، حاشیهٔ أصول کافی کلینی، حاشیهٔ شرح مختصر الأصول حاجبی، به‌عربی، وشجرهٔ الٰهیّه وثمرهٔ شجرهٔ الٰهیّه درمعارف‌الٰهی وأجوبة المسائل درعبادات.

اکنون شجرهٔ الٰهیّه از مجموعهٔ خطّی، شمارهٔ ۱۵۹ از موقوفهٔ علی اصغر حکمت در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران آماده شده و از نظر خوانندگان می‌گذرد، برای آگاهی تفصیلی از احوال و آثار میرزا رفیعا نائینی می‌توان به ریحانة‌الأدب و روضات الجنّات و فهرست دانشگاه تهران و تاریخ فلاسفهٔ السلامی از مرتضی مدرسی، و نجوم السّماء و نامهٔ دانشوران مراجعه کرد. (چاپ شده در جاویدان خرد، سال دوم، شمارهٔ دوم، پائیز ۱۳۵۵)

ششم، ثمرهٔ شجرهٔ الٰهیّه میرزا رفیعا نائینی

رفیع الدین محمّد بن حیدر حسینی طباطبائی مشهور به میرزا رفیعا نایینی، عالم ربانی،

۱- قصص الخاقانی، ج ۲، ص ۳۴.

سیّد حکماء متألهین، قدوهٔ محققین و مدققین، برهان اعاظم متکلمین، صاحب فضل و قلم، از علماء بزرگ امامیّه است، شاگرد میر فندرسکی و شیخ بهایی و ملاّ عبدالله شوشتری، و شیخ اجازه در علم حدیث و استاد محمد باقر مجلسی و شیخ محمد حر عاملی بوده، در حدود هشتاد و پنج سال زیسته، در ۹۹۸ متولد شده و در ۱۰۸۳ در گذشته، و در تخت فولاد اصفهان مدفون است.

به تاریخ فوتش خردمند گفت: مقام رفیعا مقام رفیع

میرزا رفیعا مشهورترین عالم سادات طباطبائی نایین و زواره و اردستان است، میرزا ابوالحسن جلوه حکیم معروف نیمهٔ اوّل قرن چهاردهم در ضمن شرح حال خود از میرزا رفیعا جد خویش چنین یاد کرده است: «چون این سلسله از قدیم الأیّام اکثر از اهل علم بوده‌اند، چنانچه صاحب وسائل شیخ حرّ عاملی ـ رحمة الله ـ در وسائل جدّ اعلای مرا که میرزا رفیع الدّین محمّد معروف به نایینی است و صاحب تصانیف بسیار است که از آن جمله حواشی بر اصول کافی است، و الآن بقعهٔ او در تخت فولاد اصفهان مزار عام و خاص است. در عداد مشایخ اجازهٔ خود می‌شمارد. و من احوال این گذشتگان از اقارب می‌شنیدم، شوق تحصیل در من پیدا شد.»

در قصص الخاقانی آمده است: از جملهٔ سرآمدان علما و فضلای زمان حضرت شاهنشاهی، شارح متن کلامی، قنظره بند دریای حکمت، قطب فلک اعظم.قدرت، سالک طریق شرع مبین، منظور نظر حضرت خیرالمرسلین، بحر زخّار عالم علم، صاحب شکوهٔ جهان حلم، حاوی الروع و الأصول، جامع المعقول والمنقول، کاشف اسرار باطنی، حضرت میرزا محمّد رفیعا نائینی است، که صدمهٔ صیت کوکبهٔ جهانگیر معرفتش، در محیط و محاط فلک اعظم شهرت، چنان پیچیده که گوش هوش اهل حال بجز طنطنهٔ احادیث کمال آن بلند اقبال از هیچ کس هیچ نشنیده، قدرت فطنت علامهٔ فکرتش قاف تا قاف ملک حقیقت را بنحوی گردیده که پیک تیز رفتار طاقت بشریّت هر چند به پای شتاب در کشور حکمت دویده به سر منزل معرفت آن جناب نرسیده لمحرّره:

بـــه دور شـــهنشاه صـــاحبقران | خـــطابش بـود مـجتهّد الزّمـان
حکیمی که تـعلیم او گـوش کـرد | اثـــولوجیا را فـــرامـــوش کـرد
به پیش خـردمند صـاحب کـمال | کـلامش بـود جـمله سـحر حـلال
بـه صـورت جـهان فـضیلت وقـار | بـه مـعنی سـپهر شـریعت مـدار
سخن سر بـلند از مـقالات اوست | شـفای حکـیمان اشارات اوست
عبارات او جـملگی حـجّت است | مقالش سراسر همه حکمت است
زبـســیاری فـضل او هـر زمـان | بگـــردد بـه گـرد سـر او زمـان
دلش گـــنج اســرار یـــونانیان | زبـــانش کـــلید مـــعانی بـیان
شـهیر آنـچنان در اصـول و کـلام | که صیتش جهانگیر شـد والسّـلام

اسامی تألیفات میرزا رفیعا چنین است: رسالهٔ أقسام التّشکیک و حلّ شبههٔ استلزام و حاشیهٔ ارشاد اردبیلی و حاشیهٔ شرح اشارات طوسی و حاشیهٔ شرح حکمة العین و حاشیهٔ مدارک الاحکام و حاشیهٔ مختلف و حاشیهٔ قواعد علاّمهٔ حلّی و حاشیهٔ اصول کافی کلینی و حاشیهٔ صحیفهٔ سجّادیّه و حاشیهٔ شرح مختصر الاصول حاجبی، به عربی، و شجرهٔ الهیه و ثمرهٔ جشرهٔ الهیه در اصول اعتقادات، و رساله‌ای در عبادات. به فارسی.

برای اطلاع تفصیلی یافتن از احوال و آثار میر رفیعا خوانندگان می‌توانند به فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران از محمد تقی دانش پژوه و منابعی که در آنجا آمده و تاریخ فلاسفهٔ اسلام از مرتضی مدرسی چهاردهی، و لغت نامهٔ دهخدا، ج ۱۱۲، مراجعه نمایند.

از ثمرهٔ شجرهٔ اِلهیّه، دو نسخهٔ خطی، در این چاپ حاضر، مورد استفادهٔ ما قرار گرفته است، اوّل نسخهٔ کاملی است در مجموعهٔ ۵۵۲ کتابخانهٔ مسجد جامع گوهرشاد، مشهد، تحریر ۱۲۳۸، به قطع رقعی و خط نستعلیق شکسته. دوم ـ نسخه‌ای است که دیباچهٔ آن افتاده، در مجموعهٔ ۴۰۳۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، قطع رقعی، خط نسخ، تحریر ۱۰۷۰. (چاپ شده در کتاب عامری نامه، از انتشارات یغما، سال ۱۳۵۳، تهران).

(۱)
رسالهٔ

اثبات واجب و توحید او
میرزا مسیحای فسائی
بسم اللّٰه الرّحمن الرّحیم
و به ثقتی

یا مَن مِنهُ المبدأ و إلیه المنتهیٰ، یا من له الأسماءُ الحسنیٰ، دُلّنا علیٰ طُرُق إثباتِک، وَ عَرِّفنا إنِّیّةَ صِفاتِک، و أذِقنا حَلاوةَ تَوحیدکَ،و أرِقنا مِن سَنَةِ الغفلة لتحمیدک و تمجیدک، وصلّ علیٰ محمّد سیّد الهادین إلیٰ سُبُلک، و خیر المصطفین مِن رُسُلک، و علی الحُجَج الحَفَظَة لمعالم تنزیلک، الموضِحینَ لبرهانک و دلیلک، سیّما علیّ ابن أبی طالب أعلم من أتقَنَ حجّتک و أوضَحَ مَحجَّتک، إمام الدّین، و سیّد أهل الیقین، ما أثبتَ المطالبُ بالدّلائل و أُودِعَ المسائلُ بُطونَ الرسائل.

چنین گوید أفقر المربوبین إلیٰ فضل ربّه الغنیّ، ابن إسماعیل الفسائیّ، محمّد المدعوّ بمسیح، مسح اللّٰه رأسه بید عنایته، و جعل مبدأ أموره مُعِدّاً لِحُسن خاتمته و غایته: این چند کلمه‌ای است مختصر در بیان إثبات واجب و توحید او،

و ما یتوقَف علیه من المقدّمات، که حِسبةً للّٰه لمغفرته، از برای تصحیحِ اعتقادِ طالبانِ راهِ دین وجویندگانِ مسائل معرفت و یقین، در سمطِ تحریر کشیده شده، و بر ملخّصِ أفکارِ حکماءِ متقدّمین و متأخّرین مُحتوی، و بر بعضی فوائد که این ذرّهٔ بیمقدار به إفاضهٔ آن از جنابِ فیّاضِ مطلق اختصاص دارد مشتمل است، و فیضِ قدیمِ فیّاضِ وهّابِ علیم مقصور نیست بر هیچ ماضی و غابر، وکم ترکَ الأوّلُ للآخر.

و رجاء به موهبتِ مُقلّب القلوب واثق است که این هدیّهٔ مختصر و بضاعتِ مُزجاة در نظر صرّافانِ نقودِ عقلیّه و نقلیّه رتبهٔ قبول پذیرفته، موجبِ ازدیاد مبادیِ إیقان و طلب آمرزش به جهت این کثیر العصیان گردیده.

ذهن وقّاد أصحابِ فطرت قویم و سلیقهٔ مستقیم، اگر بر لغزشی یا خطایی در این رساله مُطّلع گردند به نظر إصلاح و توجیه ناظر، و به قدر «کفی المرء نُبْلاً أنَ تُعَدَّ مَعٰائبه» مؤلف قاصر را عاذر بوده باشند،

و علی اللّٰهِ التوّکلُ، و منهُ الاستعانةُ فی المبدأ و المنتهیٰ.

و این رساله مرتّب است بر فاتحه و دو مقصد [و خاتمه]

فاتحه

در تمهید مقدّماتی که مبنیّ علیه براهین مقاصد است

و آن مشتمل است بر چهار فصل

فصل اوّل

در تقسیم مفهوم به واجب الوجود و قسمین او

هر چه مفهوم و شیء بر او صادق بود، خواه صدق نفس الأمری و خواه صدق فرضی، از سه حال بیرون نباشد؛ زیرا که اگر نظر به نفسِ مفهوم و معنایِ او، قطع نظر از امُورِ خارجه کرده، إباء از نیستی داشته باشد، او را واجب الوجود لذاته خوانند؛ و اگر إباء از نیستی نداشته باشد، یا نفس مفهوم او إباء از هستی دارد یا نه، أوّل را ممتنع الوجود لذاته خوانند، و ثانی را ممکن الوجود لذاته.

پس از این تقسیم بیرون آمد که ممکن الوجود چیزی است که نفس مفهوم او إباء از وجود و عدم نداشته باشد، وظاهر شد که حصر مفهوم در این سه قسم حصر عقلی یعنی دایر میان نفی و إثبات است.

گفته نشود که: قسم أوّلِ این تقسیم متعیّن نیست که واجب الوجود بود، زیرا که احتمال عقلی هست که مفهوم آبی از عدم إبائی از وجود نیز داشته باشد، و چنین

مفهومی که إباء از هر دو داشته باشد، بر تقدیر تحقّق، واجب الوجود بر او صدق خواهد داشت، پس احتمالات عقلی منحصر در سه نشد.

از برای آنکه می‌گوییم: مراد ما به واجب الوجود مفهومی است که إباء از عدم دارد، و همین معنی قسم أوّل تقسیم است؛ و چنانکه معنی واجب الوجود خارج از تقسیم پیش از إقامت براهین احتمال تحیّز و تعدّد و جهل و عجز و غیر ذلک از صفات منافیهٔ وجوبِ وجود دارد، و بعد از تقسیم مذکور به إقامتِ براهین، سلبِ هر یک هر یک از این صفات از او می‌کنیم، و تطرّق إحتمالاتِ مذکوره قبل از إقامتِ برهان قَدحی در انحصارِ عقلی مفهوم در سه قسم ندارد؛ همچنین آنچه از تقسیم برآمد که معنی واجب الوجود است اگر قبل از اقامت برهان احتمال إبای از وجود داشته باشد و بعد از آن برهانْ این احتمال از آن مسلوب شود، این معنی نیز قادح در عقلی بودنِ انحصارِ مفهوم در أقسام ثلاثه نخواهد بود، زیرا که همچنانکه إبای از وجودْ منافیِ معنی وجوبِ وجوداست هر یک از صفاتِ نقایض مذکوره نیز منافی اوست. غایتِ أمر آنکه منافاتِ إبایِ از وجودبا او أظهر از منافاتِ صفاتِ مذکوره است با او. فتأمّل.

و جمعی از اعتراض مذکور به این نحو جواب گفته‌اند که اعتراف نموده‌اند به عدم عقلی بودنِ حصر مذکور، زیرا که قسم رابع محتمل است عقلاً، لیکن چون مستلزم اجتماع نقیضین است دلیل عقلی باطل خواهد بود، و حصر در ثلاثه قطعی و یقینی است که عقلی و دایر میان نفی و إثبات نباشد، و همین قدر ما را کافی است.

و اعتراض بر این جواب کرده‌اند که: اگر استلزام قسم رابع از برای مُحال مستلزم خروج او از مقسم باشد تا حصر قطعی شود، پس قسم ثانی نیز که ممتنع الوجود است به همین دلیل خارج از مقسم خواهد بود، زیرا که وجود او نیز مستلزم اجتماع نقیضین است، لیکن تالی باطل است نزد تو، از برای آنکه تو در صدد تصحیح تقسیم مذکوری و بیان قطعی بودن او و خروج قسم ثانی از تقسیم مستلزم

فساد تقسیم مذکور و قطعّیت اوست. بلکه بنابراین تقسیم به اثنین صحیح و قطعی خواهد بود؛ پس مقدّم که خروج قسم رابع از مقسم باشد نیز باطل خواهد بود، پس تقسیم مذکور نزد تو قطعی نخواهد بود.

و جواب از این اعتراض گفته‌اند که: نفس دخول قسم رابع در مقسم مستلزم مُحال است، پس به دلیل ثابت است خروج او از مقسم، و این به خلاف قسم ثانی است، زیرا که نفس دخول او در مقسم مستلزم مُحال نیست، هر چند وجود او مستلزم مُحال باشد، پس دلیل عقلی دلالت بر خروج قسم ثانی از مقسم نمی‌کند، هر چند دلالت بر امتناع وجود قسم ثانی کند. و بنابر آنچه ما تحقیق کردیم حصر مذکور عقلی است، و این سؤال مندفع، و احتیاج به این جواب نیست.

و از تقسیمی که مذکور شد مندفع است بعضی اعتراضات که بر تقسیم مشهور قوم می‌آمد، و آن تقسیم چنان است که مفهوم بما هو مفهوم، یا مقتضی وجود است، یا مقتضی عدم است، یا مقتضی هیچ یک از وجود و عدم نیست؛ أوّل واجب الوجود لذاته، و ثانی ممتنع الوجود لذاته، و ثالث ممکن الوجود لذاته.

و بر این تقسیم دو اعتراض کرده‌اند:

[اعتراض] أوّل: آنکه ممتنع الوجود معدوم مطلق است، و معدوم مطلق را ذاتی و ماهیّتی نبود، چه جای آنکه مقتضی عدم باشد. و أیضاً چون آن را ذاتی نبود مقسم بر او صادق نخواهد بود، زیرا که ثبوت شیء از برای شیء مستدعی ثبوت «مُثبَتٌ له» است.

و از این ایراد جواب گفته‌اند که: مراد به ممتنع الوجودی که قسم ثانی خارج از تقسیم است ممتنع الوجود فی الخارج است، و امتناع وجود خارجی مستلزم عدم تحقّق ذاتی است هر ممتنع را در خارج، و این معنی منافات با ثبوت ذات از برای او در ذهن ندارد، پس کِلا المحذورین مندفع شد. و از تعمیم صدق مفهوم شیء که ما در تقسیم أوّل کردیم و از تغییر عبارت اقتضای وجود یا عدم به عدم إبای ذات از أحدهما رفع این مناقشه بحذافیره می‌شود.

اعتراض دوم: آنکه مذهب حق آن است که وجود واجب عین حقیقت او است. و اقتضای چیزی مر چیز دیگر را فرع مغایرت آن دو چیز است، پس چگونه معنی واجب الوجود ذات مقتضی وجود تواند بود.

و از این اعتراض دو جواب گفته‌اند:

[جواب] أوّل: آنکه تقسیم مذکور مذهب أشاعره است که قائلند به زیادتی وجود بر ماهیّت واجب. و این جواب مُزَیَّف است، زیرا که تقسیم مذکور در کتب حکما مسطور است. و أیضاً بنابراین جواب لازم می‌آید که نزد اشاعره که به زعم تو صاحب این تقسیمند وا جب الوجود به مذهب حکما که قائل به عینیّتِ وجوداند در تحت ممکن الوجود داخل باشد، زیرا که بر نفس وجود خاصّی که عین حقیقت واجب باشد صادق می‌آید که مقتضی وجود و عدم هیچکدام نیست. و حال آنکه أشاعره از این راه إیرادی بر حکما نکرده‌اند، پس تالی باطل است.

جواب دوّم: آنکه این تقسیمی است که قوم، در بادی النظر و به سبیل مسامحه، نموده‌اند. و بعد از اقامت برهان بر عینیّتِ وجود تحقیق أمر ظاهر می‌شود، و این مسامحه مثل مسامحه‌ای است که قوم نموده‌اند در تقسیم «کم متّصل» به «زمان» و سایر اقسام، زیرا که مقتضای عدّ زمان، از أقسام کم که فرد عرض است که از أقسام موجود خارجی یا ممکن الوجود خارجی است، بودن زمان است ممکن الوجود فی الخارج یا موجود فی الخارج. و بعد از تحقیق و إقامت برهان ظاهر می‌شود که زمان ممتد امری است اعتباری، مرتسم در خیال و ممتنع الوجود فی الخارج، إلی غیر ذلک من النظائر. و پوشیده نیست که تقسیمی که ما اختیار کردیم از ورود این اعتراض سالم، و از تجشّم این جواب مستغنی است.

فصل دوّم
در إبطال اولويّت ذاتيّه

بدان ـ أيّدک اللّٰه ـ که آنچه از تقسيم بيرون آمد اين است که: ممکن الوجود لذاته شیء است که ذات بذاته او اقتضای هيچ يک از وجود و عدم نکند، يا ذاتی که إباء از هيچ يک از وجود و عدم نداشته باشد. و آنچه موقوف عليه تتميم براهين إثبات واجب است و در تعريف ممکن مشهور گرديده که او «ماهيّتی است که وجود و عدم نظر به ذات او مساوی باشد» نه نفس معنی خارج از تقسيم است و نه لازم مساوی او، بلکه اخصّ از اوست، زيرا که به حسب عقل محتمل است که ماهيّتی که اقتضای هيچ يک از وجود و عدم بر سبيل وجوب نکند يا إبايی از هيچ کدام نداشته باشد، أحد طرفين، مثل وجود، نظر به او، أولیٰ از طرف ديگر، مثل عدم باشد، و اين أولويّت مقتضای ذات ممکن باشد و به سرحدّ وجوب نرسيده باشد، و در وجود ممکن و دفع ترجّح بلامرجّح که بالبديهه مُحال است همين أولويّت کافی بوده باشد، و ممکن محتاج به مرجّح خارج از ذات خود نبوده باشد.

و مخفی نيست که تا اين احتمال باطل نشود طرق إثبات واجب مسندّ خواهد بود، پس تتميم براهين إثبات واجب موقوف بر نفی اين احتمال است.

و ظاهر آن است که کلام قدمای حکما، که در اين مقام از نفی اين احتمال خالی است، از اين جهت است که نفی او را بديهی می‌دانند، چه بعيد است که ايشان فرق ميان معنی خارج از تقسيم و معنی مقصود در استدلال ننموده باشند، ليکن

حقّ آن است که نفی این احتمال از أخفای نظریّات است و محتاج برهان.

[وجوه و دلائل پنجگانهٔ ابطال اولویّت]

و متأخّرین بر نفی این احتمال به چند وجه استدلال نموده‌اند، و ما از آن جمله پنج وجه که أوثق آن وجوه است ایراد می‌کنیم:

[وجه اوّل از وجوه و دلائل ابطال اولویّت]

وجه اوّل: آنکه اگر ذات ممکن اقتضای رجحان بر نحو مذکور کند و به همین رجحان موجود شود حال از دو بیرون نخواهد بود: یا آنکه نسبت این رجحانِ عدم نظر به ذات او ممتنع خواهد بود، پس وجود نظر به ذات او واجب، و ما فرضناه ممکناً واجب الوجود لذاته، و ما فرضناه رجحاناً وجوب خواهد بود. و این خلاف فرض است؛ و یا آنکه با وجود این رجحان عدم که طرف مرجوح است نظر به ذات او ممکن خواهد بود به وقوع سببی که مرجّح عدم باشد. و چون این دو رجحان باهم منافات دارد بالبدیهه، پس تحقّق رجحان وجود موقوف خواهد بود بر عدم سبب مرجّح عدم، پس در رجحان مزبور محض ذات ممکن کافی نخواهد بود. و رجحان مذکور ذاتی نخواهد بود. و همچنین در تحقق وجود ممکن نفس ذات ممکن یا رجحان کافی نخواهد بود، بلکه تحقق وجود ممکن محتاج خواهد بود به امری خارج از ذات ممکن که او عدم سبب مُرجّح عدم باشد. و أیضاً وقوع سبب مُرجّح عدم مستلزم زوال رجحان وجود است، پس زوال رجحان وجود ممکن نظر به ذات ممکن ممکن خواهد بود. و حینئذٍ رجحان وجود ذاتی نخواهد بود، چه ما بالذّات نظر به ذات ممکن الزّوال نیست، و توالی همه خلاف فرضند و باطل.

و بر این دلیل اعتراض نموده‌اند از چند وجه: [و جواب از آنها]

اوّل: آنکه اختیار شقّ تردید می‌کنیم، ولا نسلّم که حینئذٍ لازم آید کون الممکن واجباً بالذّات، زیرا که تعریف واجب الوجود که از تقسیم بیرون آمد این است که او شیئی است که وجود نظر به نفس ذات او و مع قطع النّظر عن الغیر واجب باشد. و

اینجا لازم می‌آید که وجود واجب باشد به مدخلیّت رجحان نه با قطع نظر از غیر.

و سقوط این اعتراض واضح است، زیرا که مراد از غیر اجنبی است که مستند به ذات نباشد. و شکی نیست که رجحان مذکور مستند به نفس ذات ممکن است، پس اجنبی به معنی مذکور نیست، پس منافاتی با وجوب بالذّات ندارد.

دوّم: آنکه اختیار شقّ ثانی می‌کنیم و می‌گوییم که شاید سبب جانب مرجوح امری باشد ممتنع بالذّات، مثل عدم عقل اوّل که ممکن نظر به ذات عقل است، و سبب او عدم واجب الوجود است که عدمی است ممتنع بالذّات، پس معلول او ممکن نفس الأمری نخواهد بود، و حینئذٍ جواز زوال رجحان وجود به حسب نفس الأمر که تالی بود لازم نمی‌آید.

و این اعتراض در غایت وهن است، زیرا که هرگاه طرف مرجوح نظر به ذات ممکن ممکن بوده باشد او را لامحاله سببی خواهد بود، و آن سبب خواه ممکن باشد و خواه ممتنع که حینئذٍ اولویّت طرف راجح موقوف خواهد بود بر عدم سبب مذکور. و ایضاً چون طرف مرجوح نظر به ذات ممکن ممکن است، پس سبب او نیز نظر به ذات ممکن ممکن خواهد بود هر چند آن سبب ممتنع بالذّات باشد، و حینئذٍ زوال رجحان وجود نظر به ذات ممکن جایز خواهد بود. پس به هر دو وجه لازم می‌آید که رجحان وجود ذاتی نباشد، و این خلاف فرض است، و ممتنع بودن سبب مذکور قدحی در لزوم لازمین مذکورین ندارد.

و مناقشه‌ای که بر این جواب کرده‌اند که «این جواب تسلیم اعتراض و جواب به تغییر دلیل است، زیرا که حاصل اعتراض منع لزوم جواز رجحان راجح، یعنی امکان نفس الامری مرجوحیّت طرف راجح است به این سند که تحقّق سبب طرف مرجوح مستلزم راجحیّت طرف مرجوح است. و چون ممکن است که آن سبب امر ممتنع بالذاتی باشد، و بر این تقدیر راجحیّت طرف مرجوح ممتنع نفس الامری خواهد بود. و همچنین لازم مساوی او که مرجوحیّت طرف راجح، بلکه

زوال رجحان طرف راجح است. پس امکان نفس الامری زوال رجحان ذاتی که محذور دلیل است لازم نمی‌آید، و مجیب نه ابطال سند نموده و نه اثبات مقدّمهٔ ممنوعه، بلکه محذور دیگر لازم آورد که توقّف رجحان طرف راجح بر عدم سبب طرف مرجوح باشد. و این دلیل دیگر است مغایر ما اورد علیه الایراد».

ظاهر الدّفع است، زیرا که از تقریر ما ظاهر شد که جواز زوال رجحان راجح نظر به ذات ممکن و احتیاج رجحان راجح به سبب خارج از ذات ممکن دو تالی‌اند در قوّهٔ متلازمین که هر دو مسلتزم خلاف فرض‌اند، و منع معترضه متوجّه لزوم این محذورین است و آنچه مناقش او را مفسده و محذور دلیل پنداشته و اعتراض مذکور را بر منع او حمل نموده اصلاً مقصود مستدلّ نیست. و اگر حاصل اعتراض منع او بوده باشد منع مالم یدّعه المستدلّ خواهد بود، زیرا که لزوم امکان نفس الامری مرجوحیّت راجح اصلاً موقوف علیه تمامیّت دلیل نیست تا مستدّل او را دعوی کند. پس صاحب مناقشه در نقد حاصل دلیل غلط نموده، لهذا اعتراض مذکور را غیر مندفع به جواب، و جواب را جواب به تغییر دلیل پنداشته.

یک چیز در مقام باقی ماند: و آن آنست که سبب طرف مرجوح که عدم باشد مانع تحقّق رجحان وجود است. و قوم تصریح کرده‌اند که هرگاه مانع از وجود معلول امر ممتنع بالذّاتی باشد، مانند وجود عقل اوّل که تحقق مانع او ممتنع است، آن معلول توقف بر عدم مانع نخواهد داشت، ولهذا واجب الوجود به تنهایی مستقل در علیّت عقل اوّل است پس هرگاه فرض کنیم که سبب طرف مرجوح ممتنع است رجحان طرف راجح موقوف بر عدم آن سبب نخواهد بود. پس لازم نمی‌آید احتیاج اولویّت به امری خارج از ذات.

و جواب این ایراد: آن است که گفته شود که فرق است میان امتناع مانعیّت، چنانکه در مثال عقل اوّل، و امتناع وجود امر موصوف به منع، چنانکه در امتناع سکون فلک که مانع از تحقّق زمان است، زیرا که چون ثابت شده که عقل اوّل

صادر اوّل از واجب الوجود است، پس تصوّر نمی‌توان کرد که امری موصوف باشد به منع از وجود او، و الّا لازم آید که صادر اوّل آن امر باشد، نه مافرصناه اوّلاً، و این به خلاف صورت سکون فلک است، چه اتّصاف سکون به منع از وجود زمان استحاله ندارد، بلکه نفس وجود سکون که امر موصوف به منع است استحاله دارد. پس در صورت أولیٰ معلول توقفی بر عدم مانع ندارد، به خلاف صورت ثانیه. و ما نحن فیه از قبیل ثانیه است، زیرا که به دلیل ثابت شد که سبب طرف مرجوح مانع از رجحان طرف راجح است، پس ما نحن فیه از باب امتناع مانع است، نه امتناع مانعیّت.

گفته نشود: که چون اتّصاف مستدعی ثبوت موصوف است، و مفروض در صورت ثانیه و ما نحن فیه این است که موصوف ممتنع است، پس اتّصاف یعنی مانعیّت نیز ممتنع خواهد بود.

از برای آنکه می‌گوییم: اگر چه مانعیّت در هر دو صورت ممتنع است، امّا در صورت اوّل امتناع بالذّات دارد، و در ثانیه امتناع بالغیر، و همین قدر در مانحن بصدده کافی است.

گفته نشود: که مانعی از وجود عقل اوّل نیز متصوّر است که عدم واجب بالذّات باشد بدون لزوم محذور مذکور، غایة الأمر آنکه عدم واجب ممتنع است. پس ذات مانع ممتنع است، نه اصل مانعیّت.

از برای آنکه می‌گوییم: از آنچه ذکر کردی توقّف وجود عقل اوّل بر عدم عدم واجب، که عین یا لازم مساوی وجود واجب است، لازم می‌اید. پس امری دیگر که عدم مانع باشد منضمّ به علّت فاعلیّه نشده به خلاف صورت سکون و ما نحن‌فیه.

پس اگر بگویی تو: که اگر غیر عدم واجب سببی دیگر از برای عدم عقل اوّل می‌بود هر آینه مانع از وجود عقل اوّل می‌بود البته. پس وجود عقل اوّل که به حسب نفس الامر واجب است لامحالة توقّف بر عدم سبب مفروض خواهد دشات. و آن عدم نفس وجوب واجب نیست.

می‌گوییم: چون فرض امر مذکور فرض مُحالی است، زیرا که به زعم حکما وجود واجب ملزوم وجود عقل اوّل است، پس عدم تأثیر واجب در وجود عقل اوّل و انفکاک وجود او از وجود واجب به سبب امر خارج مُحال است. پس جایز است که فرض امر مزبور مستلزم مُحال دیگر، که عدم مانعیّت او از تأثیر است، بوده باشد: غایت الأمر آنکه بر این تقدیر مُحال لازم آید وجود و عدم عقل اوّل معاً، لیکن چون امر مزبور مانع از وجود عقل نیست، پس وجود عقل توقّفی بر عدم او ندارد و این به خلاف مانحن فیه است، زیرا که چون مفروض این است که، ما فُرِضَ رجحان وجود، رجحانش به مرتبهٔ وجوب نرسیده و بر امکان باقی است، پس انفکاک وجود راجح از ذات او ممتنع نیست، فکذٰلک رجحان کافی در وجود نیز از ذات او ممتنع نخواهد بود.

وجه سوّم از وجوه اعتراض: آنکه منافاتی نیست میان رجحان وجود به سبب نفس ذات و رجحان عدم به سبب مرجّح، زیرا که از جمله وحدات معتبره در تناقض وحدت اضافه است که در اینجا منتفی است، زیرا که علّت رجحان مرجوح که عدم باشد وقوع سبب عدم است و علّت رجحان راجح که وجود باشد نفس ذات ممکن است.

و جواب از این اعتراض گفته‌اند: که هر اختلاف اضافه موجب رفع تناقض نیست، و آنچه رافع تناقض است اختلاف اضافه است که به سوی غیر علّت باشد.. و آنچه منطقیین ذکر کرده‌اند در شروط تناقض، که وحدت اضافه مطلقا شرط تحقق تناقض است، محمول است بر آنکه شرط لزوم و کلیّت تناقض وحدت اضافه است علی سبیل الاطلاق، نه شرط تحقق اصل تناقض، نالازم آید آنکه بدون او تناقض بالکلیّه و در جمیع موارد مرتفع شود، یا کلام ایشان مخصوص به ما عدای اضافه به علّت است، چه بدیهی است که اجتماع وجود و عدم زید در آن واحد مُحال است هر چند به دو سبب باشد.

و این جواب هر چند خالی از تأمّلی نیست چنانکه بر فَطِنْ ظاهر است، لیکن

حق آن است که رجحان وجود منافی رجحان عدم است بالبدیهه، خواه این رجحانین ناشی از دو سبب باشد و خواه از یک سبب، و خواه منافات بین الرّجحانین عاید به تناقض مصطلحٌ به شود یا نه.

بلی این اعتراض قویّ می‌گردد اگر به این نحو تقریر شود که اگر اولویّت وجود مقتضای ذات ممکن بود علیٰ سبیل الوجوب هر آینه منافات او با رجحان عدم بیّن می‌بود، لیکن محتمل است که، چنانکه وجود اولیٰ نظر به ذات ممکن است، این اولویّت نیز اولیٰ نظر به ذات او بوده باشد، و اولوّیت اولوّیت نیز به همین منوال مقتضای ذات است، و هکذا إلیٰ مالانهایة له. و چنین اولویّتی که به این نحو مقتضای ذات باشد منافات او با اولویّت طرف مقابل او بدیهی نیست. پس در حین تحقق سبب طرف مرجوح هم رجحان عدم تحقّق دارد و هم رجحان وجود. و چون رجحان عدم به سبب وجود وجوب دارد مؤثّر است، و عدم واقع است. و در این هنگام چون رجحان وجود غیر واجب است تأثیری ندارد و وجود بر این تقدیر حصول ندارد، و در حین تحقق عدم سبب طرف مرجوح که عدم است رجحان عدم تحقق ندارد، و رجحان وجود به تنهایی تحقق دارد و تأثیر در وجود دارد، هر چند که این رجحان ضعیف و اقتضای ذات مر اورا علیٰ سبیل الرّجحان بوده باشد، زیرا که ضعف او حینئذٍ منجبر است به خلوّ از معارض که رجحان عدم باشد.

و جواب از این تقریر: به این نحو می‌توان گفت که چون بر تقدیر وقوع سبب مرجّح عدم،عدم متحقّق است دون الوجود، و بر تقدیر عدم سبب مذکور وجود تحقق دارد، پس تأثیر رجحان وجود مشروط به عدم سبب مرجح طرف مرجوح است، و در رجحان وجود حینئذ هر چند نفس ذات ممکن کافی است، لیکن رجحان مذکور کافی در وجود ممکن نیست، و قایل شدن به اینکه وجود ملزوم عدم سبب مرجوح است بی آنکه توقّفی بر او داشته باشد، و تأثیر رجحان وجود اصلاً مشروط به این عدم نیست بعید از انصاف بلکه مخالف بدیهه است.

وجه چهارم از وجوه اعتراض: آنکه استحالهٔ زوال رجحان وجود از ذات بالنّظر إلی الذّات مسلّم می‌بود اگر اقتضای ذات مر رجحان مزبور را بر سبیل وجوب می‌بود و تو دانستی که محتمل است که اقتضای ذات ممکن است از برای رجحان وجود علی سبیل الرّجحان و از برای رجحان رجحان نیز علی سبیل الرّجحان بوده باشد و هکذا الیٰ مالا نهاید له. و امتناع تخلف مقتضای ذات از ذات مطلقا ممنوع است. بلکه امتناع تخلّف مزبور مسلّم است اگر اقتضا علی سبیل الوجوب باشد.

وجواب از این اعتراض منحصر است در اینکه در تتمیم این دلیل قوم تشبّث جوییم به آنچه در تقریر دلیل پنجم که از خواصّ این رساله است ثابت خواهد شد که ترتّب رجحانات غیر متناهیه بر وجه مزبور ممتنع است، بلکه لامحاله رجحان وجود مقتضای ذات خواهد بود وجوباً، یا آنکه سلسلهٔ رجحانات منتهی می‌شود به رجحانی که مقتضای ذات علی سبیل الوجوب باشد، فانتظر.

وجه پنجم از وجوه اعتراض: اینست که آنچه به کار اتمام براهین اثبات واجب الوجود بالذّات می‌آید اثبات اینست که ممکن در وجود محتاج است بـه مؤثّر موجودی غیر ذات خود. و از این دلیل به بعد از عنایت و تتمیم و ترسیمی که در جواب کردی همین قدر رسید که ممکن موجود به نفس ذات نمی‌تواند شد، بلکه در وجود محتاج به امری است که خارج از ذات او است که عبارت از عدم سبب طرف مرجوح بوده باشد.

و از این وجه به این نحو جواب می‌گوییم که چون ثابت شد احتیاج ممکن در موجودیّت به امری عدمی مغایر ذات او و بدیههٔ عقل قاضی است به اینکه هر محتاج به غیر فی الجمله محتاج به فاعل موجودی هست. پس مطلوب حاصل می‌شود به معونهٔ مقدّمهٔ بدیهیّه مذکور، که بر تقدیر ثبوت تساوی طرفین ممکن نیز در تتمیم دلیل اثبات واجب لابدّ است از تمسّک به او، زیرا که استحالهٔ ترجّح بلا مرجّح مفیدهمین قدر بیش نیست که ترجّح وجود ممکن بر عدم مرجّحی لابـدّ است. و امّا آنکه مرجّح ذکور باید امر موجودی باشد به مجرّد استحالهٔ تـرجّح

بلامرجّح ثابت نمی‌شود، بلکه لابدّ است در اثبات او از تشبّث به مقدّمهٔ مذکوره؛ و قضاءً بما یعطیه تلک المقدّمة حکما تجویز ننموده‌اند که علّت تامّه بسیطه امر موجود ممکن عدم مانع وحده یا مُعِدّ وحده و اشباه این دو بوده باشد و تجویز نموده‌اند که فاعل مستقل به تنهایی بوده باشد.

[وجه دوم از دلائل ابطال اولویّت]

وجه دوّم از دلایل ابطال اولویّت: آنست که اگر نظر به ذات ممکن با وجود رجحان هذا الطرف جایز نیست وقوع طرف مرجوح لازم می‌آید که واجب باشد، هذا خلف. و اگر جایز است نظر به ذات او با رجحان وقوع طرف مرجوح جایز خواهد بود نظر به ذات اورجحان طرف مرجوح، زیرا که وقوع شیء منفک از رجحان آن شیء نمی‌باشد و لازم باطل است، از برای منافات این جواز با مقتضای ذات ممکن که رجحان طرف راجح است. فالملزوم مثله.

و بر تو پوشیده نیست که این دلیل دلیل علیٰ حده نیست، بلکه اختصار همان دلیل اوّل است. زیرا که اگر گفته شود که مستدل چه اراده کرده به جواز رجحان مرجوح نظر به ذات، اگر مراد او جواز رجحان مرجوح است بلا سبب می‌گوییم لزوم او ممنوع است و سند ظاهر. و اگر مراد جواز رجحان مرجوح است به وقوع سبب طرح مرجوح می‌گوییم لزوم او مسلّم است و محذوری ندارد؛ زیرا که رجحان احد طرفین به سبب خارج از ذات منافات با رجحان طرف مقابل او به سبب ذات ندارد. هر آینه مستدلّ را در تتمیم این دلیل و دفع این اعتراض به غیر تشبّث به مقدّماتی که در دلیل اوّل مذکور شد چاره نخواهد بود. پس حاصل این دلیل راجع می‌شود به دلیل اوّل.

[وجه سوم از ادلّهٔ ابطال اولویّت]

وجه سوّم از ادلّه: آن است که اگر ممکن اقتضای ارجحیّت احد طرفین کند هر آینه اقتضای مرجوحیّت طرف دیگر خواهد کرد ضرورةً، و مرجوحیّت طرف

دیگر مستلزم امتناع آن طرف است از برای امتناع ترجّح مرجوح، و امتناع طرف مرجوح مستلزم وجوب طرف راجح است. پس ما فرضناه رجحاناً وجوب و مافرضناه ممکناً واجب خواهد بود. هذا خلف.

و بر این دلیل وارد می‌آید که اگر مراد مستدل از امتناع ترجّح مرجوح امتناع ترجّح بنفسه و من غیر سبب است. می‌گوییم مسلم است و نفعی ندراد کمالا یخفی. و اگر مراد از امتناع ترجّح مرجوح است مطلقاً حتی به وقوع سبب مرجّح می‌گوییم ممنوع است، از برای آنکه دانستی که محتمل است که نظر به ذات ممکن جایز باشد وقوع طرف مرجوح سبب ترجّح آن طرف. و این جواز منافاتی با آنچه مقتضای ذات ممکن است ندراد. و در دفع این اعتراض و تتمیم این دلیل مستدل محتاج است به تمسّک به مقدّماتی که در دلیل اوّل گذشت. پس این دلیل نیز بر می‌گردد به اختصار دلیل اوّل.

و ایضاً بر این دلیل وارد می‌آید منع مقدّمهٔ قائله به اینکه هر گاه ذات اقتضای راجحیّت طرفی کند اقتضای مرجوحیّت طرف دیگر خواهد کرد، زیرا که راجحیّت احد طرفین مضایف مرجوحیّت طرف دیگر است، و متضایقین معیّت در وجود دارند، و لزوم تأخر مامَعَ المتأخّر از مٰافُرِضَ مُتقدّماً ممنوع است.

[وجه چهارم از ادلّهٔ ابطال اولویّت]

وجه چهارم از ادلّه: آنکه چون مفروض اینست که رجحان مذکور به حدّ وجوب نرسیده، و با تحقّق او وقوع طرف مرجوع نظر به ذات ممکن است. پس فرض می‌کنیم با تحقّق این رجحان وجود ممکن تارةً و عدم او تارةً اخری. و می‌گوییم که اگر وجود ممکن به محض رجحان متحقق در حال عدم باشد بی انضمام امری دیگر لازم می‌آید ترجّح احد متساوین بر دیگری بلامرجّح، و این مُحال است به بدیههٔ عقول. و اگر وجود به محض رجحان موجود حال عدم نیست بلکه به انضمام امری دیگر است که در حال وجود هست و در حال عدم

نیست، پس رجحان مذکور کافی در وجود ممکن نخواهد بود، و وجود ممکن محتاج خواهد بود به امری دیگر خارج از ذات و رجحان مزبور، هذا خلف، و عن قریب بر این دلیل حرف زده خواهد شد.

[وجه پنجم از ادلّهٔ اولویّت]

وجه پنجم از ادلّه: دلیلی است که از خواصّ این رساله و از مخترعات قریحهٔ قاصرهٔ مؤلف است. و آن آنست که چون فرض کردی که ذات ممکن مقتضی رجحان وجود است و به مجرّد همین رجحان موجود است می‌گوییم که اقتضای ممکن مر این رجحان را یا بر سبیل وجوب است، یا بر سبیل رجحان.

و علی الأوّل، می‌گوییم که رجحان وجودی که مقتضای ذات علیٰ سبیل الوجوب باشد منافات او با رجحان عدم بدیهی است، پس وقوع طرف مرجوح حینئذ نظر به ذات ممتنع است مطلقاً. امّا وقوع طرف مرجوح بنفسه و بدون سبب پس امتناع آن بیّن است. و امّا وقوع او به وقوع سبب او پس از برای آنکه اگر وقوع مرجوح به وقوع سبب او نظر به ذات ممکن جایز باشد نظر به ذات او جایز خواهد بود رجحان مرجوح بنابر آنکه وقوع منفک از رجحان‌نمی شود، و رجحان مرجوح منافی رجحان راجح است که مقتضای علیٰ سبیل الوجوب ذات ممکن است. پس جواز وقوع مرجوح و حصول رجحان او نظر به ذات ممکن مستلزم احد امرین است، یا جواز زوال رجحان که مقتضای ذات است از ذات یا جواز اجتماع متنافیین نظر به ذات، و التالی بقسمیه باطل فکذا المقدّم، و هرگاه وقوف طرف مرجوح نظر به ذات ممتنع باشد پس وقوع راجح نظر به ذات واجب است، پس أولویّت مفروضه منتهی به حدّ وجوب و آنچه فرض إمکان او نموده‌ایم واجب خواهد بود. و هذا خلف.

و علی الثانی، نقل کلام می‌کنیم به اقتضای ذات ممکن از برای رجحان رجحان، و رجحان رجحان رجحان، پس یا سلسلهٔ رجحانات منتهی می‌شود به رجحانی که مقتضای ذات علیٰ سبیل الوجوب باشد، و حینئذ عود می‌کند مفسدهٔ شقّ

اوّل، و یا منتهی نمی‌شود، و حینئذ لازم می‌آید ترتّب رجحانات غیر متناهیه که رجحان و رجحان رجحان و رجحان رجحان رجحان و رجحان بوده باشد، و هلّم جرّاً إلی غیر النّهایة.

و حینئذ می‌گوییم شکی نیست که راجحیّت وجود متصوّر نیست الّا به مرجوحیّت جمیع أنحاء عدم، و چون شیئی از این رجحانات غیر متناهیه مقتضای ذات علی سبیل الوجوب نیست، پس انتفاء جمیع این رجحانات رأساً ممکن است، هم نظر به ذات ممکن و هم نظر به نفس الأمر، و هر چند عدم ممکن مفروض با تحقق این رجحانات مرجوح به این رجحانات است امّا به یک نحو دیگر عدم ممکن که عدم او به انتفای جمیع رجحانات بوده باشد ممکن ذاتی و نفس الأمری است، و متصوّر نیست که مرجوحیّت این نحو عدم به شیء از این رجحانات بوده باشد، زیرا که در این نحو عدم همهٔ رجحانات منتفی بالمرّه‌اند و تأثیر أمر منتفی رأساً یا شیئی از أجزاء او در حصول مرجوحیّت غیر، خلاف بدیهه است. پس معلوم شد که به این رجحانات غیر متناهیه جمیع أنحاء عدم ممکن مرجوح نگردیده، پس به این رجحانات وجود ممکن راجح نشده، پس ما فرضناه راجحاً یعنی وجود ممکن راجح نخواهد بود، هذا خلفٌ.

و چون ثابت شد که وقوع وجود متصوّر نیست إلّا بعد رجحانه، و ذات ممکن با رجحانات مفروضه و نحو مذکور مفید رجحان وجود ممکن مفروض با تحقق این رجحانات مرجوح این رجحانات است و کافی در موجودیّت او نیستند. لا محاله ذات ممکن متساوی الطرفین و هر یک از وجود و عدم او محتاج به علّت خارجه از ذات و ما یستندُ إلی الذات خواهد بود. و هو المطلوب.

و نقضی که بر بعض ادلّهٔ مذکوره در این مقام ایراد کرده‌اند به این نحو که: «اگر آن بعض از ادّله تمام باشد لازم می‌آید که طرفین ممکن نظر به ذات او متساوی نباشد، زیرا که اگر متساوی باشد لازم می‌آید امتناع وقوع هر یک از طرفین، امّا بی سبب مرجّح پس از ابرای امتناع ترجّح بلا مرجّح، و امّا به سبب مرجّح پس از برای آنکه چون وقوع منفکّ از رجحان

نمی‌شود و ذات ممکن مقتضی تساوی طرفین است، پس اگر جایز باشد وقوع أحد طرفین نظر به ذات لازم می‌آید جواز زوال مقتضای ذات نظر به همان ذات یا جواز اجتماع متنافیین نظر به ذات، و تالی به هر دو قسم باطل است».

مندفع است، نه به آنچه بعضی گفته‌اند که «معنی تساوی عدم اقتضای ذات ممکن است احدی از طرفین را، یا عدم إبای او از عروض هر یک از آنها، پس ذات ممکن مقتضی تساوی نیست، بلکه لامقتضی وجود و عدم است، به خلاف أولویّت ذاتیّه، زیرا که مفروض در او اقتضای ذات است مر رجحان وجود را»،

از برای آنکه این جواب مدفوع است، چه در محلّ خود ثابت شده که هر یک از مواد ثلاث ماهیّت است، و لا محاله ماهیّت مقتضی لازم خود است، پس ذات ممکن مقتضی تساوی طرفین که به دلیل مبیّن شد که او معنی إمکان است خواهد بود».

بلکه از برای آنکه می‌گوییم که تساوی طرفین به حسب نفس الأمر مُحال است، زیرا که مستلزم ارتفاع نقیضین است، بلکه ممکن دائماً یا راجح الوجود است به حسب نفس الامر به سبب وقوع علّت وجود، و حینئذ موجود است و یا راجح العدم است به حسب نفس الامر به سبب عدم علّت وجود و حینئذ معدوم است. و ظاهر است که ذات ممکن مقتضی تساوی نفس الأمری که مُحال بالذّات است نمی‌تواند بُود، و إلّا لازم می‌آید یا وقوع مُحال یا تخلّف مقتضای ذات از وی، و جز این نیست که تساوی طرفینی که ذات ممکن او را اقتضا می‌کند تساوی نظر به ذات است نه نظر به نفس الأمر و وقوع و رجحان أحد طرفین منافاتی با تساوی به این معنی ندارد، بلکه با وجود علّت وجود، مثلاً، رجحان نفس الأمری وجود حاصل است. و تساوی نظر به ذات با او باقی و مجتمع است، پس محذوری از وقوع أحد طرفین لازم نمی‌آید، چنانچه ناقص توّهم کرد.

و این به خلاف أولویّت ذاتیّه است، زیرا که مفروض در او اقتضای ماهیّت ممکن است مررجحان وجود نفس الأمری را که کافی در موجودیّت او بوده باشد،

و چنین رجحان البته نفس الأمری می‌باشد، نه محض رجحان نظر به ذات کمافی التساوی، پس فرق ظاهر شد.

فصل سوم
در بیان آنکه ممکن تا به سبب علّت واجب نشود موجود نمی‌شود

و این مطلب إبطال أولویّت غیری است، چنانکه مطلب فصل سابق إبطال أولویّت ذاتی بود. و جامع کلا المطلبین است قول حکما: «الشّیء مالم یَجِب لم یُوجَد».

و دلیل قوم بر این مقدّمه اینست که اگر ممکن بدون آنکه وجود او را واجب بالغیر شود موجود گردد حال از دو بیرون نخواهد بود: یا وجود او راجح به سبب علّت وجود شده یا نه. اگر راجح نشده - و دانستی که وجود و عدم نظر به ذات متساوی است - پس لازم می‌آید ترجّح أحد مستاویین بر دیگری بلا مرجّح: و اگر راجح شده: پس اگر رجحان به حدّ وجوب رسیده لازم می‌آید خلاف فرض، و اگر به حدّ وجوب نرسیده پس با وجود این رجحان ممکن خواهد بود وقوع کلّ واحد از وجود و عدم ممکن.

پس فرض می‌کنیم، با بقای رجحان مذکور، وقوع وجود تارةً و وقوع عدم تارةً اخری، و می‌گوییم: ایا در حال وجود، موجودیّت ممکن به مجرّد همان رجحان است که در حال عدم تحقق دارد بی انضمام أمری دیگر یا به انضمام أمری دیگر است؟ و علی الأوّل لازم می‌آید ترجّح بلامرجّح، و علی الثانی عدم کفایت رجحان در موجودیّت ممکن، و این خلاف فرض است.

و أیضاً نقل کلام می‌کنیم به آن أمر زاید منضم و می‌گوییم: اگر به سبب او رجحان به مرتبهٔ وجوب می‌رسد لزوم خلاف فرض عود می‌کند، و اگر نمی‌رسد و ممکن است با انضمام او و وقوع کلّ واحد از وجود و عدم، پس فرض می‌کنیم با بقای آن أمر وقوع وجود تارةً و وقوع عدم تارةً آخری، و کلام را اجرا می‌کنیم تا لازم

آید یا ترجّح بلامرجّح یا احتیاج به أمر ثانی، و نقل کلام به ثانی می‌کنیم تا لازم آید أمری ثالث، و هَلُمّ جَرّاً، تا لازم آیدذهاب سلسلهٔ مرجحّات إلیٰ غیر النهایة، و آن مستلزم تسلسل مُحال است.

و اعتراض کرده‌اند بر این دلیل به دو وجه:

وجه اوّل: آنکه شاید ممکنی که به محض رجحان موجود است ماهیّتی باشد که عدم بعد از وجود و عکس او نظر به ذات او جایز نباشد. هر چند بالذات ممکن باشد عدم او بالمرّه و رأساً، چنانکه در زمان می‌گویند که عدم رأسی او جایز، و عدم بعد از وجود او و بالعکس ممتنع نظر به ذات او است، و إلّا لازم می‌آید وجود او در حال عدم او ـ و این اجتماع نقیضین است ـ و حینئذ فرض وجود تارةً و عدم أخریٰ در ممکن مفروض مُحال خواهد بود. و مُحال لازم در دلیل شاید ناشی از فرض این مُحال باشد، نه از فرض کفایت رجحان غیری.

و جواب: از این وجه می‌توان گفت به این نحو که چون رجحان به حدّ وجوب نرسیده و با تحقق او وقوع عدم ممکن است فرض می‌کنیم که ممکن مفروض در همان زمان وجود بدلاً عن الوجود معدوم است. و می‌گوییم که وجود واقع آیا محض همان رجحان است که اگر ممکن معدوم می‌بود به جای موجود بودن هر آینه آن رجحان متحقق می‌بود یا به انضمام أمر دیگر است که مضاف به رجحان مذکور شده باشد در حال وجود. و کلام را إجرا می‌کنیم. تا آخر دلیل.

پس آنچه بعضی فضلا گفته که: «چون حینئذ واقع همان وجود راجح است احتیاج نمی‌افتد إلّا به مرجّح اوّل و بس، و وجود مرجّحات غیر متناهیه لازم نمی‌آید» کلامی است خالی از تحصیل، بلکه به تأمّل ظاهر می‌شودکه معنی محصّلی ندارد.

وجه دوّم: آنکه وقوع مرجّحات مذکوره بنابر وقوع تقدیرات مذکوره است. و اجتماع این تقدیرات با هم ممتنع است. بلکه واقع یکی از این تقدیرات است، پس مرجّح واحد کافی است.

و دفع این اعتراض: به این نحو مـمکن است کـه گـفته شـود: هـر یک از ایـن تقدیرات ممکن نفس الأمر بنابر فرض عدم انتهای رجحان بر حدّ وجوب و خلوّ هر یک از این تقدیرات از مرجّح زاید نباشد بر ما فرض فی حال العدم مستلزم ترجّح بلا مرجِّح است. پس اگر در یکی از این تقدیرات مرجّح زاید نباشد لازم می‌آید إمکان محال،که محال است مانند وقوع او، پس لامحاله این مرجّحات هـمه در حال وجود مجتمع خواهند بود و لازم می‌آید تسلسل محال.

فصل چهارم

در بیان آنکه ممکن الوجود در بقا محتاج به مؤثر است

یعنی ممتنع است که ممکن بعد از انعدام عِلّتِ وجـود مـطلقا بـاقی بـماند و خلاصهٔ دلیل بر این مطلب اینست که إمکانْ علّتِ احتیاج به مؤثر است، و لازم ماهیّت ممکن است. و هرگاه این دو مقدّمه ثابت باشد پس بقای ممکن بـعد از انعدام علّت ممتنع خواهد بود. پس باید که بر هر یک از مقدّمات ثلاث به سبیل بسط تکلّم نماییم.

أمّا مقدّمه أولیٰ [امکان علّتِ احتیاج به مؤثر است]

پس او مذهب حکـما است، و مـخالف ایشـان در ایـن قـول دو طـایفه‌انـد از متکلّمین، که أحدهما علّت احتیاج به مؤثر را حدوث می‌دانند، و طـایفهٔ دیگـر مجموع إمکان وحدوث. و أثر خلاف ظاهر می‌شود در فرض وجود ممکن قدیم، پس حکما تجویز وجود او می‌نمایند، و او را محتاج به مؤثر می‌دانند،

و دو طایفهٔ دیگر تجویز وجـود نـمی‌نمایند، و هـر قـدیم را مستغنی از مـؤثر می‌دانند، و لهذا فلاسفه را، در قول به قِدَم مفارقات و کُرات بسـائط و مـاهیّات نوعیّهٔ مرکبّات، تکفیر می‌نمایند. زیراه قول به قدیم دیگر غیر صانع عـالم، بـنابر

اصل مذکور، مستلزم تعدّد واجب الوجود است.

و همین معنی مراد ایشان است در هر جا که لفظ تعدّد قدما را اطلاق می‌کنند، چنانکه می‌گویند که صفتی زاید بر ذات واجب الوجود قائم به او بوده باشد، چنانکه مذهب اشاعره است، لازم می‌آید تعدّد قدما، إلیٰ غیر ذلک من المواضع.

و دلیل بر این مقدّمه [به طریق برهان و طریق جدل].

أمّا به طریق برهان، پس او آن است که چون ثابت شد، به بطلان أولویّت ذاتیّه، تساوی طرفین ممکن الوجود و ترجّح بلا مرجّح محال است، پس رسید که هر ممکن موجودْ محتاج به مؤثرِ موجودِ خارج از نفس ذات خود هست. و معنی إمکان و احتیاج مذکور تلازم دارند، و عقل صریح هرگاه ملاحظه این دو معنی کند جزم به ترتّب مابینهما می‌کند، به این نحو که «أمکَنَ فاحتاجَ إلی مؤثّرٍ مَوجُودٍ دونَ العَکسِ» چنانکه عقل هرگاه حرکت ید و حرکت مفتاح را با هم ملاحظه کند ترتّب به این نحو می‌یابد که تحَرکّتِ الیدُ فتحرکَ المفتاحُ دونَ العکس، و علّت معنی ندارد إلّا ثبوت ترتّب کذایی میان دو أمر.

و أمّا به طریق جدل، به این نحو که آن طایفه که می‌گویند: «حدوثْ علّتِ احتیاج است». اگر ظاهر این کلام را قصد کرده‌اند وارد می‌آید بر ایشان اینکه احتیاجْ مقدّم است بر ایجادِ مقدّم بر وجودِ مقّدِم بر حدوث، بنابر آنکه حدوثْ عبارت است از مسبوقیّتِ وجود به عدم، پس او صفتی است از صفات وجود و صفتْ مؤخّر است از موصوف بالضّروره، پس اگر حدوثْ مقّدم بر ایجاد باشد، چنانکه ظاهر عبارت ایشان است، لازم می‌آید دور به مراتب متعدّده،

پس بنای قول ایشان که حدوثْ علّتِ احتیاج است بر مساحه است. و مراد ایشان اینست که «کَونُ الممکنِ بِحَیثُ یمکنُ أن یحدثَ» یعنی قوّه و استعداد حدوثْ علّتِ احتیاج است. و قوّه هر شیء عبارت است از إمکان ذاتی او که مُجامع عدم او بوده باشد.

پس مآل کلام ایشان آنست که إمکان وجود ممکن بعد از عدم او با عدم بالفعل او که مقارنِ این إمکان است علّتِ احتیاج به مؤثر موجود است. و وجدانِ سلیم شاهد است بر اینکه عدمِ مقارنِ إمکان را مدخلی در ثبوتِ احتیاج به مؤثّر موجود نیست، نه از جهت ذات بذاته عدم، و نه از حیثیّت وصف سابقیّت بر وجود، و بقاء او، با وجود معروض واحد، زیرا که عدم ممکن مستند به عدم مؤثّر در وجود است نه به وجود.

پس آنچه از عبارت طایفهٔ اولیٰ مطابق مقتضای تأمّل صحیح باقی می‌ماند همین قدر است که إمکان وجود ممکن علّت احتیاج او است به مؤثّر موجود، و قید حدوث از باب لغو و زواید کلام است. و از آنچه مذکور شد فساد قول طایفهٔ ثانیه از متکلّمین نیز مستنبط می‌شود، پس مذهب أوّل حق است.

و أمّا مقدّمهٔ ثانیه [امکانْ لازمِ ماهیّتِ ممکنه است]

پس در بیان او می‌گوییم که اگر إمکان لازم ماهیّت ممکنه نباشد ممکن خواهد بود زوال معنی إمکان از او، به این نحو که بعد از تساوی طرفین لذاته وجود او یا عدم او نظر به ذات او واجب گردد، و این انقلاب ماهیّت است و محال است. زیرا که اگر چیزی از خصوصیّات حادثه در زمان ثانی یا نفس زمان ثانی دخلی در این وجوب دارد این وجوب ذاتی نخواهد بود. بلکه وجوب بالغیر خواهد بود، و چون وجوب بالغیر با إمکان بالذات منافاتی ندراد و با او جمع می‌شود، پس ماهیّت مذکوره ممکن بالذّات و واجب بالغیر خواهد بود. و إمکان ذاتی از او زایل نشده خواهد بود، هذا خلف.

و اگر چیزی از خصوصیّات حادثه در زمان ثانی یا نفس زمان ثانی مدخلی در عروض وجوب ندارد، و نفس ذات ممکن مستقل است در این اقتضاء پس مقتضی که وجوب است دائم الثّبوت للّذات خواهد بود. پس لازم می‌آید خلاف

آنچه فرض کردیم که ذات ممکن او لاممکن بوده و بعد از زوال امکان واجب گردیده، فتأمل بظهر لک جَلیّة الحال، و دع عنک ما قیل او یقال.

و أمّا مقدمهٔ ثالثه [بقاء ممکن بعد از انعدامِ علّتْ ممتنع است]

پس در بیان او می‌گوییم که چون إمکان عبارت است از عدم إبای ذات از وجود و عدم، و این معنی لازم ماهیّت ممکن و دائمیّ الثبوت از برای او، پس در هر آنی از آنات از وجود او جایز است ـ نظر به ذات او ـ معدوم گردیدن، پس چنانچه در خروج از عدم به وجود محتاج به مؤثر است در بقا و انحفاظ وجود نیز محتاج است به أمری که مانع از تطّرق عدم بر ماهیّت او بوده باشد، و مانع کذایی متصوّر نیست إلّا أمری که وجود ممکن به او واجب گردید. پس در انحفاظ وجود ممکن محتاج است به وجود موجب موجد او با او دائماً، و هو المطلوب.

و آنچه طایفه‌ای از متکلّمین به آن رفته‌اند، که ممکن در بقا احتیاج به مؤثر ندارد، توهّمی است باطل، و آنچه به او متمّسک شده‌اند، از حدیث نجّار و بنّاء و سریر و بناء بقای ثانیین بعد از انعدام اوّلین، اشتباهی است بیّن، زیرا که بنّاء علّت علیّت فاعلیّت بنا که تراب موصوف به شکل معیّن است نیست، بلکه علّت فاعلیّت حرکات غیر باقیة الذّات خود است که معدّ حصول معلول است.

و معارضه‌ای: که با قائلین به احتیاج ممکن به مؤثّر در بقا نموده‌اند، به این نحو که علّت بقای ممکن اگر به هیچ نحو تأثیری در ممکن مفروض ندارد، پس ما فرضناه علّةً علّت نخواهد بود. هذا خلفٌ.

و اگر دارد پس تأثیر او درهمان وجود اوّل است که تعبیر از او به حدوث می‌رود و لازم می‌آید تحصیل حاصلِ مُحال، و یا در وجود دیگر است غیر وجود أوّل.

پس اگر با زوال وجود اوّل است لازم می‌آید حرکت ممکن در وجود، زیرا که تتالی آنات محال است، و در موضع خود ثابت شده استحالهٔ حرکت ماهیّت در

وجود، و اگر با بقای وجودأوّل است لازم می‌آید اجتماع مثلین، یا موجودیّت ماهیّت در آنِ واحد به وجودات متعدّده، و هرد و بدیهیّ البطلان‌اند.

[این معارضه] مُجاب است: به اینکه چه اراده کرده از تأثیر، اگر مراد به آن إفاده و إعطای وجود است اختیار شِقّ أوّل می‌کنیم، و از انتفای تأثیر خاص لازم نیست انتفای تأثیر مطلق متناول تأثیر در انحفاظ وجود حاصل اوّلاً، و اگر مراد به آن أعمّ از إعطای وجود و انحفاظ او است اختیارِ شقّ ثانی می‌کنیم، وضع می‌کنیم انحصار تأثیر رادر شقوقی که معارضْ استیفا نموده، از برای آنکه مطلق تأثیر ممکن است که به سبیل حفظ و إقامهٔ وجودی باشد که همین حافظ او را سابقاً اعطا نموده باشد، کمامرّ.

و مخفی نماند که این مقدّمه بنابر طریقهٔ حکما موقوف علیه براهین است که مبتنی بر ابطال تسلسل است، و أیضاً مناسبتی عظیم به این مقام دارد، لهذا ایراد نمودیم او را، هر چند تتمیم اکثر براهین إثبات واجب موقوف بر آن نیست.

مقصد أوّل

در ایراد برهان مشهور که موقوف بر ابطال دورو تسلسل است

و تقریر به این نحو است که شکّی نیست در تحقّق موجودی ممکن، و بناه علی المقدّمات المزبوره هر ممکن موجود محتاج است بـه عـلّتِ مُـوجِده. پس اگـر مُوجِد او واجب الوجود است فهوالمطلوب. و اگر ممکن موجود دیگر است نقل کلام به او می‌کنیم، پس سلسلهٔ علل یا منتهی می‌شود به واجب الوجودی،و یا بر می‌گردد و محتاج به ممکن أوّل می‌شود، یا لا إلیٰ نهایت می‌رود، و قسـم ثـانی مسلتزم دور است، و ثالث مستلزم تسلسل، و هرد و مُحالند، و ملزوم مُحال مُحال، پس متعیّن شد قسم أوّل.

أمّا استحالهٔ دور پس از این جهت است که مستلزم تقدّم شیء بر نفس است، زیرا که علّت به حسب مرتبه مقّدم است بر معلول، به این معنی که عقل حکـم می‌کند که وُجِدَتِ العلَةُ فَوُجِدَ المعلولُ. پس هر گاه «ا» علّت «ب» باشد مقّدم بر «ب» خواهد بود به یک مرتبه، و چون فرض کنیم که مع ذلک «ب» علّت «ا» باشد «ب» به یک مرتبه مقّدم بر «ا» خواهد بود، پس «ا» به دو مرتبه مقّدم بر خود خواهد بود.

و از آنچه گفتیم مبیّن شد که هرگاه دور میان دو چیز به یک مرتبه باشد، یعنی بی توسّط ثالثی باشد، تقدّم بر نفس به دو مرتبه لازم می‌آید، و اگر دور به دو مرتبه

باشد، یعنی به توسّط یک واسطه، تقّدم بر نفس به سه مرتبه خواهد بود. و اگر دور به سه مرتبه باشد و به توسّط دو واسطه، تقّدم بر نفس چهار مرتبه خواهد بود، و بر این قیاس عدد مراتب تقّدم همیشه زاید بر عدد و سایط میان طرفین دور است به دو، و زاید بر عدد مراتب دور است به واحد.

مثلاً، هرگاه «ا» علّت «ب» و «ب» علّت «ج» و «ج» علّت «د» و «د» علّت «ه» و «ه» علّت «ا» بوده باشد لازم می‌آید دور به چهار مرتبه، یعنی به توسّط سه واسطه، پس تقّدم شیء بر نفس به پنج مرتبه لازم می‌آید. بلکه ممکن است که گفته شود که در هر دوری حتّی دور بی واسطه لازم می‌آید تقّدم شیء بر نفس مرّات غیر متناهیه، فتدّبر، و تقدّم شیء بر نفس محال است بالضّرورة.

و امّا استحالهٔ تسلسل پس از برای آنکه می‌گوییم که اگر امور غیر متناهیه مترتبه معاًدر خارج موجود باشد و سلسله را از أحد طرفین مبدئی بوده باشد، چنانکه در شقّ ثالث لازم می‌آید کم می‌کنیم از آن جمله در جانب متناهی عدد متناهی را، مثل پنج، و شکی نیست که باقی می‌ماند بعد از توهّم سقوط خمسه جملهٔ دیگر که جزء جملهٔ اولیٰ و مثل او است در متناهی بودن در یک جانب و غیر متناهی بودن در جانب دیگر، زیرا که اگر در جانب دیگر متناهی باشد لازم آید تناهی جمله اولیٰ که کلّ است و زاید بر این جمله است به قدر متناهی، پس توهّم می‌کنیم تطبیق مبدأ جملهٔ ثانیه بر مبدأ اولی.

پس اگر حینئذ هر یک از آحاد جمله جزء منطبق می‌شود بر یکی از آحاد جملهٔ کلّ علیٰ سبیل التّوالی فی الجملتین لا إلیٰ نهایه، و بدون آنکه تفاوتی در جانب غیر متناهی میان جملتین بهم رسد هر آینه لازم آید انطباق جمیع جزء بر جمیع کلّ، و هر أحدی از جزء بر أحدی از کلّ علی سبیل استیعاب أحد الآحاد من الآخر، پس لازم آید مساوات کلّ و جزء، و آن به بدیههٔ عقل باطل است.

و اگر تفاوتی در سر غیر متناهی میان جملتین بهم می‌رسد به این نحو که جملهٔ

جزء منقضی شود و هنوز از آحاد کلّ قدری باقی بوده باشد لازم می‌آید انقطاع و تناهی جملهٔ جزء، و چون زیادتی جملهٔ کلّ بر او به قدر متناهی است که پنج باشد، و زاید بر متناهی به قدر متناهی متناهی است، پس لازم می‌آید تناهی کلّ أیضاً، هذا خلفٌ.

و آنچه بعضی توهّم نموده‌اند که: «تطبیق موقوف است بر تصوّر جملتین غیر متناهیتین: اگر تطبیق و همی بوده باشد و بر فرض جزئی، زیرا که جزء بالفعل در جملهٔ غیر متناهیه واحده وجود ندارد، و بر تحریک و جذب إحدی الجملتین و تطبیق هر أحدی از إحدیهما بر اُخریٰ از اخریٰ یا در خارج یا در وهم، و شاید همهٔ این امور، یا بعضی از آنها، یا اجتماع بعضی از آنها با عدم تناهی محال باشد: و محال لازم از فرض یکی از این امور باشد یا از فرض اجتماع بعضی از اینها با عدم تناهی نه از فرض وجود امور غیر متناهیه مترتّبه».

توهّمی است ساقط، زیرا که این برهان، چنانکه از تقریر ما ظاهر شد موقوف بر تحقّق حرکت و جذب نیست، نه در خارج و نه در وهم؛ و همچنین توقفی بر تصوّر تفصیلی جمیع آحاد جمله ندارد؛ و همچنین توقّف بر استیعاب تطبیق نسبت به هر یک هر یک ندارد، نه خارجاً و نه وهماً؛ بلکه هرگاه جملهٔ غیر متناهیه موجود باشد شک نیست در تحقّق جملهٔ دیگر ما عدا الخمسه در ضمن جملهٔ اولیٰ، و تصوّر مادخلی در وجود مجموع ثانی ندارد؛ و فرض إسقاط خمسه از برای تفهیم است، و در تطبیق تصوّر جملتین علیٰ سبیل الاجمال کافی است. و این تصوّری است ممکن.

و همچنین کافی است ما را توهّم تطبیق مبدأ إحدی الجملتین بر مبدأ دیگری، زیرا که به مجردّ همین قدر عقل حکم می‌کند به اینکه حینئذ هر یک از ثانی وثالث و رابع و هکذا إلیٰ غیرالنهایة برسبیل توالی اعداداز إحدی الجملتین منطبق‌برنظایر خوداز جملهٔ‌دیگر گردیده.

و فرض این امور و اجتماع شیئی از اینها با یکدیگر بالبدهیه محال نیست، بلکه اگر تطبیق به حسب خارج باشد نیز می‌توان گفت که جذب و تحریک منافاتی با غیر متناهی بودن جملتین ندارد، و صریح عقل حکم می‌کند که اگر غیر متناهی

موجود باشد قابل تحرّک و انجذاب خواهد بود. پس مفسده ناشی نیست إلّا از عدم تناهی، فعلیک بإمعان النّظر و تجرید الفکر، إذقد یعجزْ عن تتمیم هذا البرهان أذهانُ القاصرین من أفناء اللّٰه.

تذنیب [چند برهان دیگر در ابطال تسلسل]

بدان که این برهان در ابطال اِمُورِ غیر متناهیه مسّمیٰ به «تطبیق» است، و تقریر مشهور او به نحوی است که مذکور شد؛ و ممکن است إبطال تسلسل به وجوه دیگر، که بعضی از آنها از مبتدعات قریحهٔ کلیلهٔ مؤلّف این رساله است، و بعضی دیگر از صحف قوم مستنبط است، با بعضی ترمیمات و تتمیمات که إضافهٔ مافی کتب القوم شده، و مآلِ همهٔ آن وجوه عندالإمعان به تطبیق است.

[وجه أوّل در ابطال تسلسل]

وجه اوّل: آنکه اگر سلسلهٔ غیر متناهیه بر نحو مذکور موجود باشد هر آینه معروض عددی خواهد بود، چه بدیهه شاهد است بر اینکه در حقیقتِ عدد تناهی معتبر نیست، ولازم می‌آید که آن عدد هم زوج باشد و هم فرد، و مع ذلک نه زوج باشد و نه فرد؛ و این معنی مستلزم اجتماع نقیضین، و استحالهٔ آن از أوّلیّات است.

و به جهت بیان ملازمه تمهید می‌کنیم مقدّمه‌ای را،و آن اینست که هر عددی که نصفی یا ثُلثی یا رُبعی یا جزء دیگر از کسور مُنطقه و غیر منطقه داشته باشد هیچ عدد از آحاد او از برای نصفیّت یا ثلثّیت یا غیر آن متعیّن نیست.

مثلاً از عشَرَهٔ متوالیهٔ مترتّبهٔ الآحاد اگر خمسهٔ أُولیٰ را أُخذ کنیم نصف عشره خواهد بود، و اگر واحد أوّل از او استقاط و از ثانی تا پنج اخذ کنیم نصف عشره مذکوره خواهد بود ؛ و بر این قیاس هر خمسه که أخذ کنیم نصف عشره است، بلا فرق بین خمسه و خمسهٔ أُخریٰ، و وجدان صحیح در صدق این معنی فرقی

نمی‌یابد میان عدد متناهی و غیر متناهی.

و بعد از تمهید مقدّمهٔ مذکوره می‌گوییم که عدد غیر متناهی نمی‌تواند بود که زوج باشد، زیرا که اگر زوج باشد او را نصفی خواهد بود. از برای آنکه زوجیّت معنی ندارد غیر انقسام به متساویین، و به حکم مقّدمهٔ اُولیٰ ممکن است که نصف او را از مبدأ سلسله، یعنی از معلولِ اخیر علیٰ سبیل التوالی و التصاعد فی جانب العلّة أخذ کنیم، و حینئذٍ یا آحاد نصف مأخوذ مستغرق جمیع آحاد سلسله است بحیث لایشذُّ منها شیء، یا نه.

و علی الأوّل لازم می‌آید مساوات نصف و ضعف، یعنی جزء و کلّ، و علی الثانی لازم می‌آید انقضای نصف و انقطاع او در جانب دیگر، پس منتهی خواهد بود؛ زیرا که چون آن نصف از هر دو سر نهایت دارد دو طرف خواهد داشت، وعدّهٔ اوساط او که مابین الطرفین باشد متناهی خواهد بود، از برای انحصار او در میان حاصرین.

و همچنین مجموع نصف، از برای آنکه او زاید بر اوساط است به اثنین، و زاید بر متناهی به قدر متناهی متناهی است، کما عرفت. و حینئذ نصف دیگر از سلسله نیز متناهی خواهد بود به حکم مامّر، و تالی به قسمین باطل است، پس مقدّم که زوجیّت سلسله غیر متناهی باشد نیز باطل است.

و همچنین می‌گوییم: سلسلهٔ مفروضهٔ غیر متناهیه فرد نیست، زیرا که اگر فرد باشد و ضرورت قاضی است که از هر عدد فردی که واحدی إسقاط نمایند باقی زوج خواهد بود، پس جمله ماعدالمعلول الأخیر که جزء این جمله است زوج خواهد بود. پس به حکم دلیل متقدّم متناهی خواهد بود، و چون مجموع سسله مرکّب است از عدد متناهی زوج با واحدی، پس او نیز متناهی خواهد بود لماتقدّم؛ و لازم باطل است فالملزوم مثله.

و بعد از آن می‌گوییم که: سلسلهٔ مفروضه هم زوج است و هم فرد، زیرا که وجدان صحیح حاکم است که چون از مبدأ سلسله بگیریم معلول اخیر واقع است

در مرتبهٔ وَتَر، و تالی او که متممّ مجموع ایشان است واقع است در مرتبهٔ زوج، و تالی او یعنی ثالث واقع است در مرتبهٔ وتر، و رابع که متممّ اربعه است در مرتبهٔ زوج، وهٰکذا، و جملهٔ مفروضه را در جانب دیگر انقطاعی نیست؛ پس به ازاء هر واحدی،که واقع است در مرتبهٔ وتر، واحدی دیگر که در مرتبهٔ زوج است تحقّق دارد، و هیچ واقع در و تریتّی نیست که بازائه واقع در مرتبهٔ زوجیت نباشد.

پس ذهن سلیم متحدّس می‌شود به اینکه جملهٔ غیر متناهیهٔ مفروض منحلّ به دو سلسلهٔ متشابکهٔ متساویه است که أحدهما مرکّب است از آحاد واقعه در مراتب و تریه، و دیگری مرکّب است از آحاد واقعه در مراتب زوجیّه؛ پس آحاد سلسلهٔ مفروضه منقسم است به متساویین، پس زوج است. و چون جملهٔ باقیه بعد از إسقاط معلول أخیر نیز غیر متناهی است پس به همین بیان زوج خواهد بود. و مجموع سلسله مفروضه مرکّب خواهد بود از زوجی که ماعداالمعلول الأخیر است با واحدی، و بالبدیهه مرکّب از زوج یا واحد فرد است، پس عدد مجموع سلسله لایشذّ غیر متناهی هم فرد است و هم زوج.

و مراد ما به زوجّیتِ عدد انقسام او است به متساویین، و به فردّیت مقابل این معنی، و ضرورت قاضی است به اینکه این دو معنی را اختصاص به متناهی و غیر متناهی نیست، خواه مراد به زوجیّت و فردیّت در طرف همین معنیین باشد، یا دو معنی دیگر که اختصاص به عدد متناهی داشته باشد، و همچنین ضرورت عقل حاکم است به عدم تفرقه میان عدد متناهی و غیر متناهی در قبول مساوات و زیاده و نقصان و سایر احکام مذکوره در برهان مذکور، پس برهان مزبور تمام است بی شائبهٔ اعتراض و من تجنَّبَ الانصافَ و تکلّفَ المکابرةَ و الاعتسافَ فلیهذَر ماشاء.

[وجه دوّم در ابطال تسلسل]

وجه دوم: آنکه بر تقدیر تحقّق اُمور غیر متناهیه مترتّبه شک نیست در وجود دو مجموع در خارج: یکی مجموع اثنین که نهایت مجموعات است در طرف قِلّت، و

یکی مجموعِ لایشذّ غیر متناهی که نهایت در جانب کثرت است.

و شکّی نیست که چون از اثنین بر سبیل توالی عدد بالا رویم مجموعات متزایده به واحد واحد، مانند ثلاثه و أربعه و خمسه و غیرها إلی مالانهایة له تحقّق دارند و عدّهٔ مجموعات متزایده به واحد علی التوالی غیر متناهی است. و دو مجموعِ أوّل که أحدهما غایت در جانب قلّت و دیگری نهایت در طرف کثرت اند دو طرفند، و ما سوای آن دو مجموع از مجموعات متزایده به واحد محصور در میان این دو حاصر است، و مع ذلک عدّهٔ أوساط غیر متناهی است؛ چه شکّی نیست در عدم تناهی عدد مجموعات متصاعده متزایده به واحد واحدی که در سلسلهٔ غیر متناهیه لایشذّ تحقّق دارند.

و چون عدد حاصرین که عدد متناهی است از عدد غیر متناهیه مجموعات مذکوره بیندازیم باقی که عدّهٔ مجموعات محصوره است غیر متناهی خواهد بود، لماعرفت؛ لیکن لازم که انحصار غیر متناهی است بین الحاصرین باطل است، فالملزوم مثله.

گفته نشود که: تحقّق طرف در جانب کثرت مستلزم انقطاع و تناهی سلسلهٔ مفروضه است. و حینئذ جایز است که محال لازم ناشی از فرض أمرین متنافیین باشد، نه از ترّتب أمور غیر متناهیه.

از برای آنکه می‌گوییم: شکی نیست که بر تقدیر عدم واجب الوجود سلسلهٔ غیر متناهیه موجود خواهد بود، و چون موجودیّت منفکّ از تعیّن و تشخّص نمی‌شود، پس لامحاله سلسله سلسلهٔ مشخّصه خواهد بود که عبارت از مجموعِ، بحیثُ لایشذُّ عنها شیءٌ، باشد، و بالبدیهه این مجموعِ شخصی اکثر از هر یک مجموعاتی است که به إسقاط واحدٍ فواحدٍ از جمله باقی میماند، و این مجموعات متناقصه هر یک أقلّ از مافوق خوداند، و مجموعِ اثنین آخر همه این مجموعات و نهایت مرتبهٔ أقلیّت است، پس محال مذکور در دلیل لازم می‌آید بی شایبهٔ اشتباهی، و استلزام تحقّق مجموعِ لایشذٌّ از برای تناهی و انقطاع سلسله

محذور دیگر است که از فرض وجود سلسله غیر متناهیه لازم می‌آید، و دلیل دیگر است بر بطلان فرض مذکور، و قدحی در تمامیّت دلیل مذکور ندارد.

و همچنین آنچه گفته شده که: «این مجموعات متزایده به واحد أمور فرضیّه‌اد، و وجود و ترتّب ایشان به محض فرض و هم است و موجود در خارج نیست الاّ آحاد جمله لایشذّ، و نفس جملهٔ مذکوره لاغیر؛ پس محذور مذکور لازم نمی‌آید».

مدخول است، زیراکه شکّی نیست در وجود آحاد هر یک از این مجموعات و وجود جمیع آحاد هر مجموعی مستلزم وجود آن مجموع است، و وجود این مجموعات مستلزم ترتّب آنها است، و اگر همه ترتّب وضعی باشد، پس مجموعات مذکوره هر یک موجود در خارج و با یکدیگر ترتّب خارجی دارند، و فرض و وهم را اگر مدخلی باشد در تفهیم و تمییز این مراتب است، نه در وجود، یا در ترتّب این مجموعات.

[وجه سوّم در ابطال تسلسل]

وجه سوم: آنکه چون از جملهٔ مجموعات متزایده به واحد که سابقاً مذکور شد آنچه در جواز اثنین واقع شده، مانند ثلاثه، متناهی است، و همچنین آنچه در پهلوی ثلاثه واقع شده، مانند أربعه، و آنچه در پهلوی اربعه واقع شده، مانند خمسه، لما عرفتَه مراراً، و آنچه در پهلوی مجموع لایشذّ واقع است، مانند جمله إلّا واحد، غیر متناهی است. و همچنین آنچه در پهلوی او واقع است، مانند جمله إلّا اثنین ،و هَلُمَّ ذهاباً فی النقص، لما عرفتَ أیضاً.

و این مجموعات از اثنین که نهایت مرتبهٔ نقص و قلّت است ابتدا به تدریج متزاید می‌شوند تا به مراتب بالاکه مجموعات حاصله در آن مراتب غیر متناهی می‌رسند، پس لامحاله در میان این مجموعات مفصّلی خواهد بود که چون مجموع به آنجا رسد از مرتبهٔ تناهی به مرتبهٔ عدم متناهی منتقل شود، و حینئذ طرفین آن مَفصَل دو مجموع خواهد بود که أحدهما متناهی و دیگری غیر متناهی باشد، و چون هر مرتبه زاید بر ما تحت خود است به واحد، پس تفاوت میان

مجموعین واقعین در جنبتین مَفصَل به واحدی خواهد بود، پس لازم می‌آید که عدد متناهی به زیادتی واحدی غیر متناهی شود، و این بالبدیهه باطل است.

واعتراضی: که توّهم ورود او، بر این وجه و بر وجه سابق بر این وجه، می‌شود به این نحو که: «مجموعات متصاعده آخذه از اثنین به سبیل تزاید واحد واحد می‌روند لا إلیٰ نهایه، و هر مجموعی از این مجموعات غیر متناهی العدّه فی نفسه متناهی است. و هرگز منتهی به مجموعی غیر متناهی نمی‌شود و عدد ایشان نفاد و انقطاعی ندارد، و همچنین مجموعات متنازله متناقصه به واحد واحد لا إلی نهایه می‌روند، و هر مجموعی از ایشان غیر متناهی است. و عدّهٔ مجموعات غیر متناهیه مذکوره غیر متناهی، و هرگز منتهی نمی‌شود این سلسله به مجموعی متناهی الآحاد و نفاد و انقطاع نمی‌پذیرد.

پس مجموعات اُوَل یک سلسلهٔ غیر متناهیه‌اند که مبدأی از جانب قلّت و نهایتی در جانب کثرت ندارند، و مجموعات ثوانی سلسلهٔ دیگرند که مبدأی از جانب کثرت دراند و نهایتی در جانب قلّت دارند، پس شیء از محذورین مذکورین در وجهین لازم نمی‌آید».

ساقط است، زیرا که به دلیل ثابت شد وجود طرفین، و بدیهی است که این دو طرف در أکثریّت و أقلیّت متقابلین اند، و ثابت شد به دلیل تحقّق مجموعات غیر متناهیه متزایده به واحد، ووقوع آن مجموعات فیما بین طرفین بدیهی است.

و آنچه معترض ایراد نمود قدحی در شیءای از أدّله و مقدّمات برهانیّه مذکوره ندارد، بلکه اگر ما ذکره المورِدُ تمام شد آن نیز دلیل دیگر خواهد بود بر بطلان فرض مذکور، زیرا که از دلیل معترض لازم می‌آید که مایثبت بالبرهان والضروره که بودن أحد طرفین مذکورین است مقابل دیگری و محصور بودن مجموعات متوسطه بین الطرفین باطل بوده باشد، پس بر تقدیر تمامیّت اعتراض مذکور لازم می‌آید اجتماع متنافیین، زیرا که حینئذ دلیل و معارضه هر دو سالمند از خدشه.

پس ترتّب امور غیر متناهی که منشأ لزوم اجتماع متنافیین است مُحال خواهد

بود، و ذلک مطلوبنا، و وجهین مذکورین أخیراً در إبطال جملهٔ غیر متناهیه که ترتّبی میانهٔ آحاد او نباشد نیز جاری است، فتدّبر.

[وجه چهارم در ابطال تسلسل]

وجه چهارم: آنکه اگر سلسلهٔ غیر متناهیه مترتّبه موجود باشد لازم می‌آید تساوی هر دو عدد متناهی با یکدیگر، مثل عدد عشره و مائه. و بطلان لازم‌بدیهی است، فالملزوم مثله.

و به جهت بیان ملازمه تمهید می‌کنیم مقدّمه‌ای را، و آن اینست که: هرگاه جملهٔ عددیّه مرکّب باشد از عددی معیّن، مثل مائه به عدّهٔ معیّنه، مثل عشره،یعنی مجموع آن جمله ده صد باشد و جملهٔ دیگر مرکّب باشد به همان عدّه از عددی أقل از آن عدد، مثل ده، یعنی مجموع جمله ده عشره باشد پس حینئذ شکی نیست که جملهٔ اولیٰ أکثر عدداً است از جملهٔ ثانیه، و ذلک من أجلی البدیهیّات.

و چون این مقدّمه تمهید یافت می‌گوییم: شکی نیست که جمله غیر متناهیه لایشذّ مشتمل است بر عشرات غیر متناهیه، و همچینن مشتمل است بر مآت غیر متناهیه، زیرا که اگر عشرات یا مآت واقعه در جملهٔ مفروضه متناهی العدّه باشد جمله مفروضه متناهی الآحاد خواهد بود. لما عرفت، هذا خُلفٌ.

پس هرگاه ما ازمبدأ آحاد جمله أخذ کنیم عدّهٔ عشرات جمله را علیٰ سبیل التوالی و همچنین عدّهٔ مآت جمله را، پس حینئذ ما هر یک از عدّهٔ عشرات و عدّهٔ مآت جمله مستغرق تمام آحاد جمله لایشذّ خواهد بود یا نه. به این طریق که هیچ کدام مستغرق آحاد جمله نباشند یا احدهما که عدّهٔ مآت است مستغرق و دیگری که عدّهٔ عشرات است مستغرق نباشد یا برعکس.

و علی الثّانی لازم می‌آید انقطاع و تناهی عدّهٔ مآت جمله یا عدّهٔ عشرات او، یا عدّهٔ هر دو. پس جملهٔ مفروضه مرکّب خواهد بود از مائه یا عشره که عددی است متناهی مرآت متناهیه، پس جملهٔ مفروضه متناهی خواهد بود هذا خُلفٌ.

و علی الأوّل آحاد جملهٔ مفروضه هم عدّهٔ عشرات جمله است و هم عدّهٔ مآت جمله. پس اگر عشره أقلّ از مائه باشد لازم می‌آید أقلیّت جملهٔ غیر متناهیه لایشذّ از نفس خود بحکم ما مهدّناء، و همچنین اگر اکثر از مائه باشد پس لابدّ عشره مساوی مائه خواهد بود، و کذلک البیان فی کلّ عددین متناهیین، بلکه به همین بیان مساوات واحد با جمیع مراتب أعداد لازم می‌آید، و اندک تغییری در تقریر همین وجه لازم می‌توان آورد أقلیّت جمله لایشذّ از نفس خود.

[وجه پنجم در ابطال تسلسل]

وجه پنجم: اگر سلسلهٔ غیر متناهیه به نحو مذکور موجود باشد لازم می‌آید که مجموع جمله بحیث لایشذّ عنها شیءٌ أقل از نفس خود بوده باشد، و تالی او مُحال است، پس مقدّم مثل او است.

و به جهت بیان ملازمه تمهید کنیم مقدّمه‌ای را، و آن اینست که: هرگاه دو مجموع بوده باشد که یکی از آن دو مجموع مرکّب باشد از عدد معّین به عدّهٔ معیّنه، مثل، صد که مرکّب به عدّهٔ عشره از عدد عشره، و مجموع دیگر مرکّب باشد از عددی دیگر از ید از عدد أوّل به همان عدّهٔ اولیٰ بعینها، مثل صد و پنجاه که مرکّب است از پانزده‌ده بار.

پس حینئذ شکی نیست که مجموع ثانی اکثر از مجموع أوّل خواهد بود. و وجدان صحیح حاکم است به اینکه در صدق مقدّمهٔ مزبوره فرقی نیست میان اینکه عدّهٔ معیّنه عدّهٔ متناهیه بوده باشد یا غیر متناهیه، و همچنین فرقی نیست میان آنکه دو عددی که مفروض آن است که به آن عدّهٔ معیّنه جزء مجموعند هر دو متناهی باشند یا أحدهما غیر متناهی، و این معنی در غایت بداهت و ظهور است.

و بعد از تمهید مقدّمه می‌گوییم که: شکی نیست که در ضمن مجموع لایشذّ متحقق است مجموعات متزایده به واحد واحد که أقلّ آن مجموعات اثنین است، و بعد از او ثلاثه و بعد از او اربعه، و همچنین بر سبیل توالی أعداد، و هر

یک از آحاد سلسله لایشذّ جزء أخیر یکی از مجموعات است و هیچ یک از آحاد سلسله نیست که خارج از مجموعی بوده باشد.

پس عدّهٔ مجموعات مزبوره مساوی آحاد نفس سلسله و غیر متناهی است و هر یک از این مجموعات فی نفسه متناهی الآحاد است. و چون از مجموع لایشذّ یکی بیندازیم حاصل شود مجموعی اقلّ از أوّل، و چون از مجموع ثانی نیز یکی بیندازیم حاصل شود مجموع ثالثی أقل از مجموع ثانی، و همچنین إلی غیر النهایه.

پس در ضمن سلسلهٔ لایشذّ متحقّق است مجموعات متناقصه به واحد واحد، وعدّهٔ این مجموعات نیز به عدّهٔ نفس سلسله است. پس عدّهٔ این مجموعات نیز غیر متناهی است، و هر یک از این مجموعات فی نفسه غیر متناهی است، و شکّی نیست که هر یک از مجموعات ثوانی ازید است از هر یک از مجموعات أوَل به مقدار غیر متناهی.

پس به حکم مقدّمهٔ ممهّده، نفس جملهٔ لایشذّ اکثر از خود خواهد بود، و حدیث عدم تحقّق مجموعات أوَل و ثوانی در خارج و تحقّق ایشان به تعمّل عقل و ملاحظهٔ ازدیاد با إسقاط واحد فواحد ساقط است، زیرا که ما شکّی نداریم در اینکه این مجموعات موجودند در ضمن جملهٔ لایشذّ هر چند ملاحظهٔ إسقاط و ازدیاد شود، و مدخلیّت ملاحظهٔ ازدیاد و اسقاط همین در تفهیم و تمییز مجموعات است و بس.

و این وجه از إفادات بعضی فضلاء است. و مدخول است، زیرا که مجموعی که مؤلّف از مجموعات متزایده به واحد بوده باشد در خارج موجود نیست، از برای آنکه موجودات کذائیّه متداخله‌اند و در مجموع مؤلّف از مجموعات متداخله از اعتبار جزئیّت أمر واحد مرّتین بلکه مرآت غیر متناهیه شده، مثلاً، واحد أوّل یک مرتبه بالاستقلال و بار دیگر در ضمن ثلاثه و هکذا إلی غیر النهایه اعتبار جزئیّت او از برای مجموع مؤلّف شده و مجموع مرکّب از اعتبار جزئیّت امر واحد مرّتین اعتباری است و وجودی در خارج ندارد بالبدیهه.

و اجزای متباینهٔ مجموع مزبور منحصر است در نفس آحاد بالأسر جملهٔ لایشذّ؛

زیرا که در مجموعی که یکی افزوده شد از واحد در همین مرتبه جزئیّت ابتدائی دارد و در ضمن مرتبهٔ دیگر جزئیّت او تأثیری در ازدیاد تألیف ندارد. پس در ضمن اثنین اعتبار جزئیّت واحد اوّل، و در ثالثه اعتبار جزئیّت اوّلین، و در اربعه اعتبار جزئیّت ثلاثهٔ أُوَل، و هکذا اعتبار جزئیّت نکرده است. واین معنی مشترک است میان مجموع مؤلّف از مجموعات أُوَل و مجموع مؤلّف از مجموعات ثوانی.

پس اجزای مفید ازدیاد تألیف در مجموعین همان نفس آحاد بالأسر جملهٔ ایشان است، و حاصل در وجود خارجی از تألیف این آحاد در اعتبارین نیست الأمر واحدی که نفس سلسلهٔ غیر متناهیه لایشذٌ باشد. و لازم نمی‌آید بودن شیء اکثر از نفس خود اصلاً.

نعم اگر مجموعین مؤلّفین مزبورین وجودی در خارج بهم رسانند لازم می‌آید زیادتی مؤلّف ثانی بر مؤلّف اوّل. لیکن چون این مؤلّفین دو مجموع متغایرند که کلّ واحد از ایشان مغایر مجموع غیر متناهی لایشذٌ است. بحکم ما مهّده المستدلُّ أیضاً.

پس بر این تقدیر نیز لازم نمی‌آید زیادتی مجموع لایشذٌ بر خودش و زیادتی احد مؤلّفین بر دیگری محدود نیست. با آنکه می‌توان گفت که اگر فرض کنیم که مجموعین مزبورین بر تقدیر وجود متحد با یکدیگر و نفس مجموع لایشذٌ بوده باشد، چون تقدیر مزبور که وجود مجموع اعتباری در خارج باشد مُحال است، شاید زیادتی شیء بر نفس که محال دیگری است ناشی از این مُحال باشد، نه از وجود جملهٔ مترتّبهٔ غیر متناهیه.

گفته نشود که: چون اجزای مؤلّفین مذکورَین منحصر نند در مجموعات أُوَل و مجموعات ثوانی، و شکّی در وجود هر یک از مجموعات در خارج نیست، با آنکه در وجوه سابقه مکرّر اعتراف به وجود مجموعات مزبوره شد و وجود جمیع اجزای هر مجموعی مستلزم‌وجود آن‌مجموع است، پس‌مولّفین‌مزبورَین‌بایدکه‌درخارج‌موجودباشند.

از برای آنکه می‌گوییم: در محلّ خود ثابت شدکه کلّ واحد ازا عداد مؤلّف از وحدات‌اند، و هیچ عددی مؤلّف از اعداد اقلّ از او یا از واحد با عددی اقلّ از او نمی‌تواند بود. مثلاً تقوّم عشره به وحدات ده گانه است نه به خمستین و نه به

اثنین و ثمانیه، و غیر ذلک من المحتملات.

و بعد تحقیق ذلک، شکّی نیست در این مجموعات مزبوره صلوح جزئیّت هیچ عدید و هیچ مجموعی در خارج ندارند تا گفته شود که وجود جمیع اجزای کذائی مستلزم وجود کلّ است، فتدبّر.

[وجه ششم در ابطال تسلسل]

وجه ششم. و این وجه نیز از افادات بعض فضلاء است، و به جهت تقریر آن تمهید می‌کنیم دو مقدّمه را.

مقدّمهٔ اولی: هرگاه سلسلهٔ غیر متناهیه از جانب واحد فقط بوده باشد و سلسلهٔ دیگر بوده باشد غیر متناهی از جانبین. سلسلهٔ اولیٰ کمتر از سلسلهٔ ثانیه خواهد بود به قدر غیر متناهی، زیرا که چون سلسلهٔ ثانیه را تقسیم نماییم به دو قسم که هر یک غیر متناهی در جانب واحد بوده باشد، و تطبیق کنیم مبدأ سلسلهٔ اولی را بر مبدأ یک قسم از سلسلهٔ ثانیه، و هکذا علیٰ سبیل تطبیق الآحاد علی الآحاد علی التوالی، لامحاله آحاد سلسلهٔ اوّل مستغرق آحاد یک قسم ثانیه خواهد شد، و الّالازم آید تناهی یکی از دو منطبقَین در جانبی که فرض کرده‌ایم عدم تناهی ایشان را، هذا خُلفٌ، و حینئذ تفاضل میان سلسلهٔ اولیٰ و ثانیه به قدر قسم دیگر از ثانیه خواهد بود. و آحاد آن قسم دیگر نیز غیر متناهی است، کما هو المفروض، فثبت المطلوبُ.

مقدّمهٔ دوّم: اگر دو سلسله که کلّ واحد غیر متناهی در جانب واحد باشد موجود باشد، و سلسلهٔ ثالثهٔ غیر متناهیه در جانبین نیز موجود باشد هر آینه مجموعِ اوّلین یا از ید از ثالثه، یا مساوی او، یا انقص از او به قدر متناهی خواهد بود، زیرا که هرگاه ما بعد از تقسیم ثالثه به دو قسم متناهی به موضوعِ قسمت تطبیق کنیم هر یک از سلسلتین اُولیین را بر یک قسم از ثالثه حال از سه بیرون نخواهد بود، و حینئذ مجموعِ اُولیین مساوی مجموعِ ثالثه خواهد بود یا آنکه آحاد هر یک از اُولیین زاید بر آحاد قسم منطبق علیها خواهد بود. و لا محاله تفاوتی در سر غیر متناهی بهم نمی‌رسد، و در جانب متناهی چند عدد از آحاد اُولیَین باهم تداخل می‌کنند یا آنکه آحاد هر یک از اولیین اقلّ از آحاد ماینطبق علیه خواهد

بود و لا محاله تفاوت در جانب متناهی بهم می‌رسد. پس تفاضل میان اولیین و ثالثه محصور بین الحاصرین یعنی مبدأین سلسلتین خواهد بود، پس تفاضل به قدر متناهی خواهد بود. و ذلک ما أردناه.

و بعد از تمهید می‌گوییم که: اگر سلسلهٔ غیر متناهی به نحو مذکور موجود باشد لازم می‌آید که انقص باشد از سلسله که فرض کنیم او را غیر متناهی در جانبین به قدر غیر متناهی، و مع ذلک ایضاً سلسلهٔ اولی یا زاید باشد بر سلسله که فرض کنیم عدم متناهی او را در جانبین یا مساوی او باشد یا انقص از او به قدر متناهی، و بر هر یک از تقادیر ثلاثه البته انقص از غیر متناهی در جانبین به قدر غیر متناهی نخواهد بود.

پس بر تقدیر عدم واجب و تحقّق سلسلهٔ مفروضه لازم می‌آید اجتماع نقیضین، و اللازم باطل فالملزوم مثله، بیان ملازمه: آنکه چون ما از معلول اخیر بر سبیل توالی عدد اخذ کنیم و بالا رویم شکی نیست که آحاد سلسله بعضی واقع خواهد بود رد مرتبهٔ فردیه، چون اول و ثالث و خامس و سابع و هکذا الی مالا نهایة له، و بعضی خواهد بود در مرتبهٔ زوجیّت، چون ثانی و رابع و سادس و ثامن وهلّم جرّاً. و چون عدد ازواج با عدد افراد مساوی است قضاءً بحکم عدم التناهی مع توالی الأعداد پس سلسلهٔ مفروضهٔ غیر متناهیه در جانب واحد منحلّ است در نفس الأمر به دو سلسلهٔ متساویهٔ متشابکه، که هر یک از ایشان غیر متناهی درجانب واحدند، وبه حکم مقدّمتین لازم می‌آید لازمین مزبورین، بلکه اجتماع نقیضین.

و بر این وجه، ایراد می‌توان کرد به این نحو که شاید وجود سلسلهٔ غیر متناهیه در جانبین مُحال باشد و مُحال لازم ناشی از فرض تحقق او بوده باشد، نه ازتحقّق غیر متناهی در جانب واحد که لازم از فرض عدم واجب الوجود بالذّات است. و هیهنا توجیهٌ وجیهٌ ینبغی التنبیه له، فتدبّر.

[وجه هفتم در ابطال تسلسل]

وجه هفتم: و آن نیز موقوف است بر مقدّمه‌ای، و آن آنست که علیّت و معلولیّت متضایفین‌اند، و متضایفین عبارت است از دو امر متقابل که تعقّل کلّ واحد از ایشان مستلزم تعقلّ دیگری بوده باشد، چون ابوّت وبنوّت، و در مقام خود ثابت شده که

متضایفین متکافی در وجودند، یعنی به ازای هر فردی از احد متضایفین که در نفس الأمر تحقّق داشته باشد باید فردی از متضایف دیگر نیز تحقّق داشته باشد.

پس لامحاله، عدد افراد علیّتی که موجود در نفس الأمرند مساوی افراد موجوده در نفس الأمر معلولیّت خواهد بود. و زیادتی افراد نفس الأمریّه احدهُما بر افراد نفس الأمریّهٔ دیگری جایز نخواهد بود.

و چون این مقدّمه ممّهد شد می‌گوییم که اگر سلسلهٔ غیر متناهیه بر نحوی که لازم فرض عدم واجب الوجود بالذات است تحقّق داشته باشد لازم می‌آید که عدد افراد نفس الأمریّهٔ معلولیّت زیاده باشد از عدد افراد علیّت، و تالی باطل است لما مهدّناه، فکذا المقدّم.

بیان ملازمه: آنکه در سلسلهٔ مفروضه هر یک از آحاد مافوق معلول اخیر علّت تالی خود است، کما هو المفروض. و چون هر یک از آحاد مذکوره ممکن اند فرضاً پس معلول خواهند بود. و چون سلسله از جانب علّت نهایتی ندارد پس به ازاء هر معلولی علّتی لا الی نهایه متحقق خواهد بود و منتهی نمی‌شود به علت محضی که معلول نباشد، پس عدد علیّات متحقّقه در سلسلهٔ مافوق معلول اخیر مساوی عدد معلولیّات متحققه در او خواهد بود بلازیادة و نقصان. و معلول اخیر علّت چیزی دیگر نیست، زیرا که نهایت سلسلهٔ مفروضه است. پس عدد معلولیّتهای متحقّقه در سلسلهٔ غیر متناهیه مفروضهٔ، اوّلاً، به واحدی زیاده از عدد علیّتهای متحقّقه در همان سلسله خواهد بود، و هذا هو المراد.

و بدان که جمیع وجوه مذکوره به تقریراتی که گذشت جز این نیست که جاری است در ابطال سلسلهٔ غیر متناهی در جانب واحد که در طرف دیگر متناهی باشد، و چون خواهیم که یکی از این وجوه مذکوره را در هر قسمی از قسمین علیٰ سبیل الانفراد جاری می‌کنیم؟ لیکن بر تو پوشیده نیست که اجرای وجه هفتم به این نحو در غیر متناهی از طرفین خالی از تأمّلی نیست، و ظاهر اینست که تمام نمی‌شود.

مقصد ثانی

در تقریر برهان بر این مطلب اسنیٰ به نحوی که موقوف بر ابطال دور و تسلسل نبوده باشد

و در آن دو مسلک است

مسلک اوّل طریقهٔ متأخرین

[مقدّمه]

و تقریر آن موقوف است بر تمهید مقدمه‌ای، و آن اینست: هر ممکنی از ممکنات چون به تنهایی او را ملاحظه کنیم عدم نظر به ذات او جایز است. و فرقی نیست در این معنی میانه یک ممکن به تنهایی و میان جمیع ممکنات مأخوذه معاً. پس مجموع لایشذّ ممکنات، به این معنی که هیچ ممکنی از آن مجموع بیرون نباشد، چون با یکدیگر ملاحظه کنی نظر به ذات هر احدی از آحاد او عدم جایز است، و نظر به ذات مجموع نیز جایز است که معدوم بالمرّه باشد، به این طریق که آن مجموع ونه واحدی از آحاد هیچ یک موجود نبوده باشند.

و به جهت اختصار عبارت این نحو عدم را «عدم رأسی» نام می‌کنیم، پس می‌گوییم که بحکم مقدّمهٔ «الشیء ما لم یَجِب لم یُوجَد» که سابقاً اثبات آن نمودیم تا وجود مجموع و اجب نشود، یعنی جمیع انحای عدم او ممتنع شود، مجموع موجود نمی‌شود. و از جملهٔ انحای عدمِ مجموع که نظر به ذاتِ او جایز است عدمِ رأسی است. پس وجود مجموع

ممکنات لامحاله محتاج به امری است که سدِّ جوازِ عدمِ رأسی کند. و امری که رافع جواز این عدم بوده باشد سببِ او وجود هر یک هر یک از آحاد، و همچنین وجود مجموع آحاد واجب، و عدم هر یک هریک و مجموع به او ممتنع شده خواهد شد.

پس نفس مجموع لایشذّ و هیچ یک از اجزاء و آحاد او رافع بنفسه جواز عدم مذکور نمی‌توانند بود، و الّا مجموع یا آن جزء یا آن واحد واجب بالذّات خواهند بود، زیراکه نظر به نفس ذات او وجود او واجب و عدم او ممتنع گردیده، و واجب بالذّات جز این معنی ندارد، هذا خلفٌ.

احتمالی که هست اینست که مجموع یا جز وی از اجزای او رافع جزئیّت جواز عدم مذکر بوده باشد، به این معنی که در ضمن مجموع یا در ضمن آن جزء، آنچه رافع جواز عدم هر یک هر یک بوده باشد متحقّق باشد.

ملخّص کلام آنکه سدّ جواز «عدم رأسی» به یک امر واحد سادّ نشود. بلکه امور غیر متناهیه که آحاد مجموعند هر کدام سدّ جواز عدم یکی از آحاد بکنند، و سدّ جواز «عدم رأسی» به مجموع این امور سادّ شود، نه به یک سادّ واحد، مثلاً، ما فوق معلول اخیر که جمله‌ای است غیر متناهی الآحاد و جزء جملهٔ لایشذّ سدّ جواز عدم معلول اخیر جملهٔ ثانیه کرده باشد. و هلّم ذهاباً إلیٰ غیر النّهایه.

وحینئذ می‌گوییم: که بدیههٔ عقل حاکم است به اینکه سلسلهٔ کذائیّه تا منتهی نشود به جزئی که سدّ جواز عدم خود نموده باشد و واجب الوجود بالذّات باشد، نه وجوب مجموع لایشذّ و نه وجوب احدی از آحاد متأخره از این جزء صورت نمی‌بندد، زیراکه اگر چه احدی از آحاد موجب معلولات خود هست، و با وجود آن احد عدم معلولات او ممتنع است، امّا چون عدم آن نظر به ذات او جایز است پس عدم جمیع معلولات آن احد به انعدام آن احد جایز نظر به ذات او خواهد بود. پس معلولات آن واحد و نفس او بر جواز عدم نظر به ذات از احد باقی خواهند بود.

و اگر گوئی: جواز عدم این احد مسدود است به احدی دیگر که فوق او و علّت او است، کلام در همان فوق بعینه جاری است، پس عقل به طریق اجمالی حکم

می‌کند که در این سلسلهٔ غیر متناهیه احدی نیست که نظر به ذات او جواز عدم رأسی سلسلهٔ مسدود تواند شد. پس سلسلهٔ ممکنات صرفه بحیث لایشذّ منها شیءٌ که فرض کنیم موجود بودن او را بدون استناد و انتهاء به واجب بالذّات بهر امکان ذاتی و نفس الأمری عدم باقی خواهد بود. و همچینن هر یک از آحاد آن سلسله.

و به جهت زیادتی توضیح مثالی ایراد می‌کنم، مثلاً، هرگاه جسم ثقیلی بالطبع متحرک به مرکز بوده باشد، مانند خشتی، و خواهیم که آن جسم به سبب اعتماد بر جسم ثقیل دیگر ساکن و مستقر گردد، پس اگر اعتماد آن جسم ثقبل متحرک بر جسم دومی، مانند آن و اعتماد دوم بر سومی، وسومی بر چهارمی بوده باشد، و هکذا اجسام ثقیله متحرکه به مرکز را اعتماد بر یکدیگر بوده باشد، مانند خشتهایی که در هوا بر روی هم چیده شوند بی آنکه این خشتها منتهی شوند در اعتماد به سوی جسم ساکنی که در مرکز ارض بطبعه استقرار داشته باشند.

پس بالبدیهه معلوم است که در این هنگام استقرار مجموع این خشتها و واحدی از اینها صورت پذیر نگردد، و بلکه اگر خشتهای بر روی هم چیدهٔ در هوا را غیر متناهی فرض کنیم بی آنکه منتهی به جسم ساکنی در مرکز گردیده باشد بالبدیهه هیچ تحتی از اینها فوق خود را نتواند داشت و استقراری و سکونی بهم نرسد هیچ یک از آحاد را و جملهٔ ممکنات صرفه که بدون استناد به واجب الوجود بالذّات موجود باشند به منزلهٔ خشتهای بر روی هم چیده‌ای است که منتهی به خشت مستقر در مرکز شده و در جوّ هوا بر روی یکدیگر گذاشته شده باشند. و چنانکه استقرار این جمله واحدی از آحاد او بدیههً متصوّر نیست. وجوب وجود آن مجموع یا شیئی از آحاد او متصوّر نیست.

و چون این مقدّمه ممهّد گردید، اثبات مطلب به تقریرات مختلفه و عبارات شتّیٰ، که مآل همه فی الحقیقه یکی است، ممکن است، و ما از آن جمله چند تقریر را ایراد می‌کنیم، تا موجب زیادتی بصیرت طلّاب یقین بوده باشد، و علیه التّکلان و منه الاستعانة.

[چند تقریر برای اثبات واجب الوجود بالذّات]

اوّل: اگر واجب الوجود بالذات موجود نباشد موجودات منحصر در ممکنات صرفه بوده باشد، پس جملهٔ لایشذّ ممکنات چون موجود است واجب گردیده خواهد بود، و موجب وجود او نفس مجموع یا احدی از آحاد مجموع نیست، چنانکه معلوم شد. پس موجب این جمله خارج است از او، و خارج از مجموع لایشذّ ممکنات نیست إلّا واجب الوجود بالذّات، هذا خلفٌ مع أنّه المطلوبُ.

دوم: مجموع ممکنات صرفه، چون اشتمال بر واجب بالذّات ندارند، نه واجب بالذّات است و نه واجب بالغیر کما مهّدناه: پس لامحاله مجموع مزبور معدوم محض‌اند و وجود ندارند، زیرا که ثابت شد که «الشیء مالم یَجِب لم یُوجَد» پس اگر مجموع موجودات منحصر در مجموع ممکنات صرفه باشند و واجب الوجود بالذّاتی جزء مجموع موجودات نباشد هر آینه مجموع موجودات معدومات محضه خواهند بود، و هذا باطل بالبداهة والعیان.

سوم: اگر واجب الوجود بالذّات موجود نباشد پس جملهٔ ممکنات صرفه چون حینئذ موجودند واجب بالغیر خواهند بود، به حسب نفس الأمر و واقع، بنابر آنکه «الشیء مالم یَجِب لم یُوجَد». و چون این جمله خالی از واجب بالذّات است پس به حکم مامرّ باقی بر امکان نفس الأمری «عدم رأسی» خواهد بود، پس جمیع ممکنات صرفهٔ موجوده واجب الوجود به حسب نفس الأمر و ممکن العدم خواهند بود معاً. و ذلک اجتماع النقیضین.

چهارم: اگر واجب الوجود بالذّات موجود نباشد پس حینئذ جملهٔ لایشذّ ممکنات صرفه چون موجودند واجب بالغیر خواهند بود، پس به سادّ جواز «عدم رأسی» منتهی شده خواهند بود، به حکم مقدّمه، و چون امری که خارج از مجموع ممکنات صرفه بوده باشد بنابر این تحقق ندارد، پس سادّ مذکور داخل در سلسلهٔ ممکنات صرفه خواهد بود، و سادّ مذکور به حکم مقدّمه امری است واجب الوجود بالذّات، پس ممکنات صرفهٔ مفروضه ممکنات صرفه نخواهد بود. هذا خُلفٌ.

پنجم: علّت هر امری چیزی است که مفید وجوب و وجود او باشد، و مفید

وجوب ممکن یا واجب بالذّات است یا واجب بالغیری که استناد به واجب بالذّات داشته باشد، به واسطه یا بلاواسطه. پس اگر موجودات منحصر در ممکن صرف بوده باشند علیّت و معلولیّت میان دو چیز اصلاً متصوّر نخواهد بود. و تالی باطل است، زیرا که بُله وصِبیان حکم می‌کنند به اینکه «وُجِدَتِ النّارُ فَوُجِدَ الإحراقُ»، بلکه بعید نیست که این علم ضروری مذکور در طبایع بهائم نیز بوده باشد.

ششم: بر مجموع ممکنات صرفه و بر هر یک از آحاد این مجموع عدم نظر به ذات دارد، و بر این جواز به حسب نفس الأمر باقی هستند به حکم مقدّمه. پس بر جملهٔ لایشذّ به حسب نفس الأمر جایز است که بدلاً عن هذا الوجود المشاهد معدوم باشند، پس وجود ایشان بدلاً عن العدم الجائز ترجّح بلا مرجّح است، و هو باطلٌ بدیهةً.

هفتم: رافع جواز «عدم رأسی» سلسلهٔ ممکنات صرفه رافع جواز عدم هر یک هر یک از آحاد او است، به حکم مقدّمه؛ و چون بر فرض صرافت ممکنات واجب بالذّاتی تحقق ندارد، پس رافع جواز مذکور که در وجود سلسله و هر یک از آحاد اولا بدَمنه است. یا نفس سلسله، یا یکی از اجزا و آحاد او است؛ و بر هر تقدیر لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس که مفسدهٔ دور، و باطل بالبدیهه است.

هشتم: بر فرض صرافت ممکنات علیّت و معلولیّتی صورت‌پذیر نیست، پس بر این تقدیر فرقی نخواهد بود میان موجودات ممکنه و مرکّبات خیالیّهٔ ممکنه در اینکه هر دو ممکن معدوم العلّه‌اند، پس وجود احدهما دون الأُخریٰ ترجّح بلا مرجّح است.

نهم: تحقق امکان خاصّ وقوعی در نفس الأمر، به‌این معنی که وجود و عدم چیزی هم نظر به ذات آن چیز و هم نظر به نفس الأمر جایز باشد، مستلزم اجتماع و ارتفاع نقیضین است معاً؛ زیرا که چون وجود آن شیء ممکن نفس الأمری است. پس علّت عدم او در نفس الأمر تحقق ندراد، و الّا به علّت عدم او، واجب در نفس الأمر می‌بود، نه ممکن در نفس الأمر، هذا خُلفٌ. و چون عدم او نیز ممکن نفس الأمری است پس علّت وجود آن تحقق در نفس الأمر نخواهد داشت، به بیان سابق.

و چون علّت وجود و علّت عدم آن هر دو منتفی اند، و عدم علّت موجب عدم معلول

است، پس وجود و عدم آن چیز هر دو مرتفع خواهند بود. و چون عدم علّت و جود هر معلولی علّت عدم آن معلول است، و عدم علّتِ عدم او یا عین وجود علّتِ وجود، یا لازم مساوی وجود علّتِ وجود اوست، پس بر تقدیر مذکور علّتِ وجود و عدم آن چیز هر دو موجود نیز خواهند بود. پس وجود و عدم او هر دو مجتمع در نفس الأمر خواهند بود.

و بعد از تمهید مقدّمه می‌گوییم: که فرض عدم واجب بالذّات و وجود ممکنات صرفه مستلزم تحقق امکان خاصّ و قوعی، و تحقّق امکان مزبور مستلزم اجتماع و ارتفاع نقیضین است معاً، و لازم آخر محال است، پس مقدّم اوّل نیز بدین منوال خواهد بود، و بیان استلزام ثانی از آن‌چه سبق ذکر یافت معلوم شد.

و در بیان استلزام اوّل می‌گوییم که بر فرض مذکور جمله و هر یک از آحاد او بر جواز نفس الأمری عدم باقی هستند به حکم مقدّمه، و چون مجموع موجود است پس جواز نفس الأمری وجود جمله و هر یک نیز متحقّق خواهد بود؛ زیرا که ممتنع الوجود فی نفس الأمر موجود نمی‌تواند بود. پس کلّ واحد از وجود و عدم جمله و هر یک از آحاد جواز به حسب نفس الأمر دارد. و این نیست إلّا إمکان خاصّ وقوعی جملهٔ مفروضه و هر یک از آحاد او.

دهم: چون بنابر فرض عدم واجب موجودات منحصر در ممکنات صرفه‌اند، و لابدّ است در وجود ایشان از رافع جواز «عدم رأسی». و رافع خارج از این مجموع لایشذّ ممکنات دراین هنگام تحقق ندارد، پس رافع مذکور بایکی ازآحاد جمله یانفس جمله است.

و لازم می‌آید ترجّح بلامرجّح؛ زیرا که هیچ یک از نفس جمله و آحاد و اجزاء حتّی یک از سلاسل مافوق معلول اخیر مترتبةً إلیٰ غیر النّهایه أولویّتی به رافعیّت جواز عدم مذکور از آحاد دیگر ندارند: یا هر یک هر یک از آحاد و جمله رافع جواز مذکوراند علیٰ سبیل الاستقلال.

و لازم می‌آید توارد علل مستقلّه بر هر احدی از آحاد که معلول واحد شخصی است، یا مجموع آحاد علی سبیل الاشتراک رافع جواز مذکورند.

و لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس کما عرفت، یا هیچ یک رافع جواز مذکور نیستند، پس

لازم می‌آید که جملهٔ مفروضه معدوم باشد، و این خلاف بدیهه و حس است.

مسلک دوّم طریقهٔ حکما

و اوثق براهین ایشان برهانی است که شیخ ابوعلی بن سینا در کتاب اشارات ایراد نموده، و شارحین کلام او و متأخّرین در رسایل خود متوجّه تتمیم و ترمیم او گردیده‌اند، و تقریر او به نحوی که نقابِ خفاء از چهرهٔ مقدّمات او بالکلیّه مرتفع شود به این نحو است که: شکّی نیست در وجود ممکنات، مانند مرکّبات و حوادث، و ممکن موجود محتاج است به علّتی که موجد او بوده باشد، و لابدّ است که آن موجد موجود بوده باشد؛ زیرا که ایجاد از غیر موجود ممکن نیست، و نقل کلام به آن موجد می‌کنیم.

پس اگر در مرتبه‌ای از مراتب سلسله منتهی شود به واجب الوجود مطلوب حاصل باشد، و إلّا دور یا تسلسل لازم آید، و حینئذ نقل کلام می‌کنیم به مجموع من حیثُ المجموع سلسلهٔ دوریّه یا تسلسلیّه، و می‌گوییم که این مجموع، بحیثُ لایشذّ عنها واحدٌ، من الموجودات، ممکن واحد موجودی است، پس او نیز مفتقر است به علّت موجده که عین هر یک از علل آحاد باشد.

و نمی‌تواند بود که علّت مجموع نفس همان مجموع باشد و الّا لازم می‌اید تقدّم شیء بر نفس که محذور دور است.

و نمی‌تواند بود که علّت مجموع جزوی از اجزای مجموع باشد زیرا که علت مجموع لامحاله علّت هر جزو هر جزو از آن مجموع خواهد بود، از برای آنکه اگر علّت یکی از اجزای او باشد، و مفروض این است که آن جزء ممکن است.

پس علّت آن جزء امری دیگر نخواهد بود، غیر ما فرضناه اوّلاً، پس مفروض اوّلاً علّت مجموع نخواهد بود. بلکه بعض علّت مجموع خواهد بود، هذا خُلفٌ.

و چون ثابت شد که علّت مجموع علّت هر جزء، و هر جزء از اجزای آن مجموع است، و این علّت مفروضه خود نیز از جملهٔ آن اجزاء است. پس علت خود خواهد بود، لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس. و ایضاً علّت علل خود خواهد

بود، پس دور نیز لازم می‌آید. لیکن چون در ابطال این شقّ لزوم تقدّم شیء بر نفس و استحالهٔ او کافی است، ما را در تتمیم دلیل احتیاج به ابطال دور نیست.

و چون ثابت شد که علّت مجموع نه نفس مجموع و نه جزء اوست پس خارج از مجموع است، و خارج از مجموع لایشذّ ممکنات نیست الاّ واجبُ الوجود، و هذا هوالمطلوبُ.

وکشف سحایب شبهه از افق نیّر مقصود موقوف است بر ایراد چند بحث و اشاره به دفع هر یک از آنها.

بحث اوّل

آنکه لانُسَلّم که مجموع امر موجود خارجی باشد، چرا نتواند که امر اعتباری باشد منتزع از آحاد، و حینئذ احتیاج به علّتی غیر علّت آحاد نخواهد داشت، و مفروض اینست که علّت هر یک از آحاد سلسله در سلسله موجود است، و ممکن است اثبات مقدّمه ممنوع به دو وجه:

وجه اوّل: آنکه هرگاه هذا وذاک موجود در خارج باشد شکی نیست که بر مجموع او حکم بأنّهما اثنان می‌شود، و این حکم بالبدیهه صادق است و قضیّهٔ خارجیّه است؛ زیرا که عدد از افراد کم منفصل وکم از عوارض موجوده در خارج است، و اتّصاف چنین عارضی نمی‌شود الّا در ظرف خارج، و ثبوت شیء از برای شیء در خارج مستدعی وجود مثبت له است در خارج، و معلوم است که مثبتٌ له یعنی موضوع در این قضیّه هیچ یک از هذا و ذاک نیست، بلکه مجموع است، پس مجموع موجود خارجی است.

این احد دلیلین قوم است، لیکن بر این بحثی می‌آید که حقیقت عدد کثرت است، و وحدت وکثرت از امور اعتباریّه است. شمردن او در تحت مقوله «کم» مسامحه و بر سبیل تشبیه است، چنانکه سابقاًاشاره شد. و بعضی محققّین در تصانیف خود تصریح به آن نموده؛ و شاید اتّصاف به این امر اعتباری در ظرف خارج نباشد، و این محمول از معقولات ثانیه باشد.

و قول به اینکه «کثرت از اعتباریّاتی است که ظرف اتصّاف به آن خارج است هر چند صفت موجود در خارج نباشد و از سنخ معقولات ثانیه که در ایشان ظرف اتصّاف و ظرف وجود صفت هیچ کدام خارج نمی‌باشد نیست» دعوی ایست که برهانی بر او نیست هر چند وجدان صحیح حکم به صحّت او می‌کند.

وممکن است تتمیم کلام به ادنیٰ تغییری، مثل اینکه بگوییم هرگاه دو مکعّب بوده باشد که مقدار هر کدام یک ذرع باشد، و احدهُما ابیض و دیگری اسود باشد، و هر دو مماس یکدیگر باشند به احدی از سطوح، شکی نیست که در این هنگام حکم به بُلْقَه و به مقدار ذراعین بر مجموع صادق است، و شکی نیست که بلقه و مقدار از افراد کیف و کم و موجود در خارجند، پس معروض ایشان موجود در خارج است. و ظاهر است که هیچ یک از هذا و ذاک معروض بلقه و مقدار ذراعین نیستند، پس مجموع موجود است در خارج. و بعد فللنظر مجالٌ.

وجه دوّم: آنکه مراد به مجموع در اینجا نفس آحاد بالأسر سلسله است که معروض هیئت اجتماعیّه است نه مجموع مرکب از آحاد مذکوره با هیئت اجتماعیّه، و وجود کلّ واحد از احاد مستلزم وجود مجموع به این معنی هست بالضروره، لیکن مقدّم حقّ است فکذا التالی.

و تنبیه بر استلزام مذکور به این نحو می‌توان کرد که عدم مرکّب به انعدام احد أجزاء است بالبدیهه، پس اگر بر تقدیر وجود هر یک هر یک از اجزا مجموع مرکّب معدوم باشد هر آینه احد اجزا معدوم خواهد بود، و این خلاف فرض است.

و نقضی که بر این ملازمه بعضی ایراد نموده‌اند که «حدّ تامّ مرکّب است از جنس و فصل قریبین، و بسیار می‌باشد که جنس و فصل قریب در ذهن موجود می‌شوند بدون هیئت ترتیبیّه، و حینئذ حدّ نام موجود در ذهن نیست. و همچنین قضیّه مرکب است از اجزای اربعه، و بسیار می‌باشد که اجزای اربعه در ذهن موجود می‌شوند بدون تعلّق اذعان به جزء اخیر، وحینئذ قضیّه تحقق ندارد».

مدفوع است: به اینکه در کلا الصّورتین وجود جمیع اجزا مستلزم مجموع به

معنی مذکور است، به واسطهٔ آنکه آحاد بالأسر أجزای اربعه و آحاد بالأسر جنس و فصل در صورتین موجود در ذهنند.

لیکن چون حدّ تامّ و قضیّه دو اسمند از برای مجموعین مذکورین، و اطلاق این دو اسم بر ایشان مشروط است به شرط تعلّق هیئت ترتیبیّه و اذعان، و در مثالین شرط مذکور منتفی است، پس صدق اسمین به انتفای شرط منتفی است. هر چند مسمّیٰ که مجموعین است موجود است.

بحث دوّم

آنکه بر تقدیر تسلیم که مجموع به معنی مذکور موجود باشد شاید معنی موجودیّت او این باشد که موجودات متعدّده باشد به وجودات متعدّده و نفس جمیع آحاد باشد نه موجود و احد به وجود واحد و مغایر جمیع آحاد، و حینئذ ایضاً طلب علّت از برای مجموع کردن صورتی ندارد؛ زیرا که علل موجودات متعدّده که نفس آحاد سلسله است همه در سلسله هست.

و در دفع این بحث: می‌گوییم شکی نیست که عدم احد اجزا علّت عدم مرکّب است، زیرا که عقل حکم می‌کند به اینکه عُدِمَ أحدُ الاجزاء لعدم المرکّب، پس عدم احد اجزاء یعنی وجود جمیع اجزاء که عدم علّت عدم مرکّب است علّت عدم عدم مرکّب یعنی، علّت وجود مرکّب است؛ چه عدم علّت عدم معلول است، با آنکه مستبعد نیست که دعوی ضرورت در اصل کرده شود؛ زیرا که عقل حکم به ترتّب به کلمهٔ «فاء» میان وجود جمیع اجزاء و وجود مرکّب می‌کند، و هر علّتی لامحاله مغایر معلول است، پس وجودات آحاد بأسرها مغایر وجود مرکّب است.

و منبّه دیگر: بر اصل دعوی آنکه معروض هیئت اجتماعیّه و بُلقه و جسم تعلیمی خاص که صفات شخصیّه‌اند البته امری است شخصی نه اشخاص متعدّده.

گفته نشود: که اگر مجموع اثنین موجود ثالثی باشد مغایر کلّ واحد پس در خارج سه موجود متغایرتحقق خواهد داشت و مجموع ثلاثه موجود رابعی و مجموع اربعه موجود خامسی خواهد بود و هکذا، پس لازم می‌آید از وجود اثنین

وجود موجودات غیر متناهیه مترتّبه به کلیّت و جزئیّت و این محال است.

از برای آنکه می‌گوییم: سبق ذکر یافت که مجموع حاصل از جزئیّت امر واحد اعتباری است و وجودی در خارج ندارد، پس ما سوای موجودثالث که مجموع اثنین است شیئی از مجموعات مذکوره مترتّبه غیر متناهیه وجود در خارج ندارد، و همه اعتباریّاتند، و تسلسل در ایشان منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار.

تکمله و توضیح

بدان که عسکر مرکّب است از آحاد انسانی که معروض امر اعتباری است که هیئت اجتماعیّه باشد. پس اگر اخذ کنیم ما مجموع مرکّب از آحاد انسانی را با هیئت اجتماعیّهٔ اعتباریّه، این مجموع مرکبّی است اعتباری و غیر موجود در خارج.

و اگر جمیع آحاد را به نحوی که هیئت از او خارج باشد اخذ کنیم، به یکی از دو نحو مأخوذ می‌تواند شد: یکی تمام آحاد متعدّده منفرده از یکدیگر بدون اعتبار انضمام و ارتباط بعضی به بعضی. و این معنی مدلول کلّ افرادی است و جمیع اجزای به این معنی موجودات متعدّده‌اند و متقدّمند بروجود مرکّب، و به این اعتبار معروض هیئت اجتماعیّه و وحدت شخصیّه نیستند.

و اگر آحاد مذکوره را که هیئت از او بیرون است اخذ کنیم به نحو انضمام و ارتباط بعضی به بعض به این اعتبار معروض هیئت و وحدت شخصیّه است.

و مدلول کلّ مجموعی و موجود واحد به وجود واحد خارجی است و متأخر است از جمیع اجزای به معنی سابق، و مجموع به معنی سابق، و مجموع به معنی ثالث است که مراد مستدلّ است و طلب علّتی غیر از علل آحاد به جهت او می‌کند.

بحث سوّم

آنکه اثبات امکان مجموع مذکور را به این نحو نموده‌اند که مجموع مزبور مرکبّ است، و هر مرکبّ مفتقر به اجزای خود است، و هر مفتقر به غیر ممکن است.

و بر این دلیل نقض ایراد نموده‌اند به مرکّبات ممتنعه، مثل مجموع نقیضین و مرکبّ از دو شریک باری.

و دفع این نقض ممکن است به دو وجه:

وجه اوّل: منع جریان دلیل دربارهٔ نقض، به این نحو که تو «هر مرکّب مفتقر است» اگر خارجیّه اخذ می‌کنی مرکّب ممتنع که اصغر در قیاس اوّل است در تحت عنوانی که موضوع اکبر در همان قیاس است داخل نخواهد بود و حکم به اکبر بر عنوان مزبور متعدّی به اصغر نخواهد شد؛ و اگر حقیقیّه اخذ می‌کنی که مرکّب ممتنع در تحت عنوان مزبور داخل باشد کلیّت کبرای قیاس اوّل ممنوع است؛ زیرا که چون حقیقیّه در قوّهٔ شرطیّه است و وجود مرکّب ممتنع مُحال است، و مُحال جایز است که مستلزم مُحال دیگر باشد. پس جایز است که مرکّب ممتنع بر تقدیر وجود مفتقر به اجزاء نبوده باشد، و بر تقدیر تسلیم منع می‌کنیم کلیّت کبرای قیاس ثانی را به همین سند.

وجه دوّم: تسلیم نتیجهٔ نقض و منع بطلان او مستند به عود حقیقیّه به شرطیّه و جواز استلزام محال مر محال دیگر را.

بحث چهارم

استفسار از مستدّل به اینکه مراد او به علّتِ مجموع چیست؟

(۱) اگر مراد علّت تامّهٔ مجموع است اختیار می‌کنیم که علّت تامّهٔ مجموع نفس مجموع است و تقدّم شیء بر نفس لازم نمی‌آید؛ زیرا که تقدّم علّت تامّه بر معلول واجب نیست، چه مجموع مرکّب از واجب الوجود و جمیع عالم به معنی یی که مذکور شد ممکن است و موجود، وعلّت تامّهٔ این مجموع عین آن مجموع است. و تقدّم بر معلول ندارد: والّا لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس.

و ایضاً، مجموع مادّه و صورت که عین معلول مرکبّ است جزء علّت تامّهٔ آن مرکبّ است، و هر جزوی متقدّم بر کلّ است. پس اگر واجب باشد تقدّم علّت تامّه‌بر معلول لازم می‌آید تقدّم معلول مرکّب بر نفس خود به دو مرتبه.

و سرّ عدم وجوب تقدّم علّت تامّه بر معلول آن است که علّت تامّه هر شیء عبارت است از جمیع اموری که هر یک موقوف علیه باشند، و لازم نیست که مجموع اموری که هر یک موقوف علیه باشند موقوف علیه باشد، زیرا که حکم

مجموع لازم نیست که حکم کلّ واحد باشد.

و تحقیق: آن است که معنی علّت تامّه مایتوقّف علیه المعلول یا ما یُفیدُ وجودَ المعلول است، و این معنی صدق به طریق حقیقیّه بر علتّ تامّه ندارد، بلکه اطلاق علیّت بر علّت تامّه یا بر سبیل مجاز است از باب تسمیهٔ کل به اسم جزء یا بنابر اشتراک لفظ علّت است میان معنی که سبق ذکر یافت و میان بودن شیء مرکّب از اموری که هر یک به معنی مذکور باشند. و علی التّقدیرین تقدّم علّت تامّه بر معلول واجب نیست.

(۲) و اگر مراد به علّتِ مجموع فاعلِ مجموع است اختیار می‌کنیم که علّت مجموع لایشذ جزء مجموع است، و آن جزء لازم نیست که فاعل نفس خود باشد؛ زیرا که اگر فاعل آن جزء غیر آن جزء باشد لازم نمی‌آید إلّا خروج آن غیر از فاعل مجموع، و فاعل مجموع علّت تامّه مجموع نیست، تا خروج بعضی از امور که موقوف علیه مجموعند از وی محذور باشد.

[جواب بعض محققین از بحث، و دو وجه در ابطال قول معترض]

و بعض محقّقین از این بحث جواب داده، به اختیار شقّ اوّل، و قول معترض را که گفت «علّت تامّهٔ مجموع نفسِ مجموع است» به دو وجه ابطال نموده:

وجه اوّل: آنکه اگر علّت تامّهٔ ممکن نفس او تواند بود، پس ممکن بنفسه موجود می‌تواند شد، و طریق اثبات واجب از راه وجود ممکن بالکلیّه منسدّ خواهد بود، و این مخالف اجماع محقّقین حکما و متکلّمین است.

وجه دوّم: آنکه شکی نیست که نظر به ذات علّت تامّه وجود معلول واجب است. پس اگر مجموع ممکنات علّت تامّه نفس خود باشد هر آینه آن مجموع واجب الوجود بالنّظر إلیٰ ذاته خواهد بود، هذا خُلفٌ.

[دو وجه در ابطال مدخول است]

و بر خبیر مخفی نیست که هر دو دلیل مُجیب مدخول است:

امّا اوّلاً، پس از برای انتقاض هر دو مرکّب از واجب و جمیع عالم، زیرا که آن

مجموع البتّه علّت تامّهٔ نفس خود است.

پس اگر بگویی: که علّت تامّه مجموع مرکّب از واجب و عالم جزوی است از آن مجموع که مافوق معلول اخیر باشد تا منتهی شود به واجب الوجود نه نفس مجموع، زیرا که چون این مجموع؛ نفس آحاد بالأسر است.

پس فرق نیست میانه آنکه علّت تامّه هر یک را جدا جدا طلب کنی یا آنکه علّت مجموع را به یکبار طلب کنی. و در جواب نیز فرق نیست میان آنکه مجیب علّت همه را به یکبار بگوید یا هر یک هر یک را جدا جدا بگوید الّا به اجمال و تفصیل.

و همچنین که در صورت تفصیل علّت مجموع را که مُجیب تعیین می‌کند نیست إلاّ مجموع سلسلهٔ مافوق معلول اخیر إلی الواجب، پس همچنین در صورتی که علّت مجموع را اجمالاً طلب نماییم نیز جواب همان خواهد بود، پس معلول داخل اجزای علّت تامّه‌نخواهد بود.

می‌گوییم: سابقا ثابت شد که مجموع مرکّب موجود واحدی است مغایر جمیع اجزائی که موجودات متعدّده‌اند، و معلول اخیر اگر چه داخل در علّت تامّه جمیع متعدّدات نیست لیکن در علّت تامّه مجموع واحد که مرکبّ است داخل است البتّه، زیرا که مجموع مرکّب کثیر است و مرکّب از وحدات، پس لامحاله توقّف بر هر یک از وحدات دارد، و ازجملهٔ وحدات او معلول اخیر است، پس مجموع توقّف بر او دارد، و ما عدا المعلول الاخیر علّت تامّهٔ مجموع نیست، بلکه او نیز علّت تامّهٔ نفس خود است و او با معلول اخیر علّت تامّهٔ مجموع است.

و از آنچه تحریر شد ظاهر گردید که میانهٔ سؤال از علّت موجودات متعدّده بأسرها و میانهٔ سؤال از علّت مجموع واحد مرکّب، فارق موجود است، و کذابین الجوابین، و تفاوت به محض اجمال و تفصیل نیست.

و امّا ثانیاً، پس از برای آنکه بر دلیل اوّل وارد می‌آید: آنکه قول او «اگر مجموع علّت تامّهٔ نفسِ خود باشد محتاج به غیر در وجود نخواهد بود» ممنوع است. زیرا که معنی «بودن مجموع علّتِ تامّهٔ نفس خود» این است که آن مجموع حاوی و

جامع هر یک هر یک از مایتوقفُ علیه نفسُه است، پس لامحاله هر جزوی از این مجموع موقوف علیه مجموع خواهد بود. و مجموع در وجود احتیاج به غیر خود که فواعل است که جزو اویند البّته دارد، و انسداد طریق اثبات صانع از وجود ممکن، چنانکه معترض توهم کرده، لازم نمی‌آید.

و بر دلیل ثانی وارد می‌آید: که قول او «وجود معلول نظر به ذات علّت تامّه واجب است» ممنوع است. زیرا که دانستی که علّتِ تامّهٔ موقوف علیه یا مفید وجود معلول نیست. و اطلاق علیّت بر او بر سبیل مجاز یا اشتراک آن است. و آنچه وجود معلول نظر به ذات او واجب است علّت حقیقی معلول است. یعنی فاعلی که مستجمع شرایط اثر در معلول باشد. و در مانحن فیه این فاعل و شرایط هر کدام جزء علّتِ تامّه‌اند.

پس وجوب مجموع مذکور نظر به اجزای مجموع است که فواعل و شرایط بوده باشد، نه نظر به نفس مجموع، زیرا که مراراً گذشت که وجود مجموع مغایر وجود جمیع اجزاء است.

و امّا ثالثاً، پس از برای آنکه می‌گوییم: جواب این محقّق موافق قانون «مناظره» نیست. از برای آنکه، بنابر اختیار شقّ اوّل، مستدل دعوی کرده که اگر مجموع لایشذُّ علّتِ تامّهٔ نفس خود باشد تقدّم شیء بر نفس لازم می‌آید ضرورةَ تقدُّمِ علّتِ تامّه بر معلول.

و معترض منع این کلیّت کرده و به سه سَنَد مستند شده: اوّل مجموع مرکّب از واجب و جمیع ممکنات که علّت تامّهٔ نفس خود است. ثانی علّت تامّهٔ معلول مرکّب از مادّه و صورت که متأخّر از معلول است، ثالث آنکه علّت تامّه مجموع مایتوقّفُ علیه المعلول است. و مجموع مایتوقّف علیه لازم نیست که خود موقوفٌ علیه باشد.

و موافق قانون «مناظره» این بود که مجیب یا مقدّمهٔ ممنوعه را اثبات یا اسانید ثلاثه را ابطال کند؛ و این محقّق هیچ یک از این دو امر را متصدّی نشد، و دو دلیل

ایراد نمود بر اینکه مجموع لایشذّ ممکنات علّت تامّهٔ نفس خود نمی‌تواند بود.

و از آنچه سمت ترقیم یافت مبیّن شد عدم تمامیّت دلیلیین مجیب و صحّت سند اوّل و سند ثالث منع. باقی ماند نظر در صحّت و فساد سند ثانی، و چون در صحّت منع مذکور همان دو سند بلکه احدهما کافی است پس معلوم شد سقوط جواب به اختیار شقّ اوّل کمافعله هذا المحقّق، و اشتغال به ردّ سند ثانی علی سبیل التفصیل خوض در مالایهمّ است. با آنکه وهن او مجملاً از آنچه در بیان مغایرت مجموع مرکّب با جمیع اجزای متعدّده محرّر شد معلوم است. فاستنبط.

و اکثر افاضل جواب گفته‌اند: از این بحث رابع، به اختیار شقّ ثالث، به این نحو که مراد به علّت جملهٔ ممکنات فاعل مستقلّ به تأثیر آن جمله است. به این معنی که جملهٔ لایشذّ مستند نباشد به چیزی إلاّ به او یا به چیزی که مستند باشد به او، و ظاهر است که علّتِ مستقلّهٔ جمله به این معنی علّت هر جزو از آن جمله خواهد بود یا بلاواسطه یا به واسطه، والّا مستقل به معنی مذکور نخواهد بود.

گفته نشود: که بر قول مجیب «علّت مستقلهٔ مجموع علّت هر جزء هر جزء است به واسطه‌ام بلا واسطه». نقض وارد می‌آید به مجموع مرکّب از واجب و جمیع ممکنات؛ زیرا که علّت مستقلّهٔ این مجموع واجب است با آنکه او علّت هر جزء هر جزء مجموع نیست، و إلّا لازم می‌آید که علّت خود باشد.

از برای اینکه می‌گوییم که: ما این دعوی را در علّتِ مجموع ممکنات صرفه کردیم، و شکّی نیست که دلیل در آنجا تمام است، و منع هیچ مقدّمه از مقدّمات او نمی‌توان کرد، و دلیل مذکور در مرکّب از واجب و جمیع ممکنات جاری نیست، کمایظهر بالتّأمّل، پس نقض ساقط است.

لیکن بر این جواب وارد می‌آید آنکه: لا نسلّم که هر ممکنی از ممکنات حتّی جملهٔ ممکنات صرفه محتاج باشد به علّت مستقله، به این معنی که مجیب اختیار کرد، لا بدّله من دلیل؛ و آنچه مسلّم است همین قدر است که مجموع ممکنات صرفه محتاج است به علّت مستقلّه، به این معنی که آن علّت با خود علّت هر جزء

هر جزء مجموع بوده باشد. یا مشتمل بر علل مستقله هر جزء هر جزء بوده باشد.

و درا ین هنگام می‌گوییم: که علّتِ مجموعِ ممکنات صرفه مافوق معلول اخیر است. و ظاهر است که این مجموع محتوی بر علل مستقله هر جزء هر جزء جمله نیست، حتّی بر علّت مستقلّهٔ خود، زیرا که علّتِ مستقلهٔ جملهٔ دوّم جملهٔ دیگر است که مافوق معلول اخیر این جملهٔ ثانیه باشد. و هکذا هر جمله مستند است به علّت مستقله که جزء آن معلول است، که آن جزء عبارت از مافوق معلول اخیر هذه الجمله باشد، و هکذا إلیٰ غیر النهایة له.

گفته نشود که: علّت جملهٔ مافوق معلول اخیر از برای جملهٔ لایشذّ باطل است؛ زیراکه مافوق معلول اخیر او، که علّت اوست، اولیٰ است به علیّت و تأثیر در جملهٔ لایشذّ.

از برای آنکه می‌گوییم: علّت مستقلّه چنینی که ما تسلیم‌نمودیم امری است که مشتمل بر جمیع علل قریبه هر جزء هر جزء بوده باشد؛ و این تعریف صادق نیست إلّا بر جملهٔ مافوق معلول اخیر اولیٰ، چنانکه بر متأمل مخفی نیست؛ پس اولویّت مذکوره ممنوع و محض خطابه است، عاری از تحقیق، و عاطل از حلیهٔ تدقیق. و اگر مجیب اراده کرده به علّت مستقلّه معنی دیگر، غیر مامنعنا و ما سلّمنا، باید که، اوّلاً، بیان مراد خود کند تا بعد از تعیین مراد نظر کنیم در صحّت و فساد برهان.

پس اگر بگوئی تو که: بنابر احتمال مذکور سلاسل موجودهٔ غیر متناهیه که هر یک مافوق معلول اخیرند از جملهٔ متأخّره از او مترتّب خواهند بود. و نقل می‌کنیم به مجموع سلاسل موجوده غیر متناهیه، بحیثُ لایشذُّ منها شیءٌ، و همان دلیل اصل را بعینه در ابطال آن جاری می‌کنیم.

می‌گوییم که: ما نیز به همین طریق بعینه جواب می‌گوییم و در هیچ مرتبه نیست که نقل کلام به مجموع دیگر حاصل از اجتماع سلاسل نکنی که این شبهه بعینه بر اوارد نیاید، پس مطلوب تمام نمی‌شود هر چند إلی غیر النّهایه استدلال کنی، هذا.

با اینکه در این هنگام جواب دیگر از دلیل می‌توان داد که آن منع موجودیّت مجموع مرکبّ از سلاسل مافوق باشد، زیرا که چون این سلاسل متداخله‌اند

لامحاله در مجموع مرکّب از آنها اعتبار جزئیّت امر واحد مرتّین شده خواهد بود.

و دفع این شبهه بحذافیره از این دلیل ممکن نیست إلّا به تشبّث به مقدّمه‌ای که در مسلک اوّل سبق ذکر یافت؛ زیرا که بنا بر فرض عدم واجب بالذّات هیچ جزوی از اجزای سلسله، خواه مافوق معلول اخیر و خواه غیر او، واجب الوجود نیستند، نه نظر به ذات و نه نظر به نفس الأمر، و تاشیء واجب نشود موجود نمی‌شود، و تا موجود نباشد مُوجِد نتواند بود بالبدیهه، پس هیچ جزوی از اجزای سلسله قولاً مطلقاً رافع جواز «عدم رأسی» سلسله و مُوجِد او، و نه رافع جواز عدم و مُوجِد احدی از آحاد او نتواند بود. و خفائی در ظهور مقدّمهٔ مزبور نیست، و صاحب قریحهٔ صافیه را شوبِ شکّی در حقیّتِ او معتری نمی‌شود.

پس آنچه بعضی از فضلا در رسالهٔ خود گفته که: «دلیل مزبور با وجود تشبّث به مقدّمهٔ مزبوره جدلی است»، از حلیهٔ انصاف بریّ و عریّ، و منشأ او عدم تأمّل غوری و اکتفا به نظر سرسری است، لیکن مخفی نیست که بعد از تشبّث به این مقدّمه در اتمام این دلیل، بعضی از مقدّمات او مستدرک خواهد بود.

و ظاهر آنست که بعض اعلام فضلای متأخرین که متوجّه ابرام واحکام این مقدّمه شده است در صدد تتمیم این دلیل نیست، بلکه این مقدّمه را به انضمام بعض مقدّمات سهلة الحصول کافی در ایصال به مأمول می‌داند، به نحوی که سابقا سمت تحریر یافت.

خاتمه

در توحید واجب الوجود

و آن مرتب است بر دو مسلک

مسلک اوّل

در بیان آنکه واجب‌الوجود بالذّات را شریکی در وجوب بالذّات نیست

و دلیل مشهور قوم در بیان این مطلب اینست که اگر دو فرد موجود باشند که هر یک مصداق مفهوم واجب الوجود بالذّات باشد لامحاله ما به الاشتراک که نفس مفهوم واجب الوجود است غیر ما به الامتیاز هر یک از خود نیست از دیگری.

و حینئذ هر یک از واجبین مرکّب خواهد بود از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، و ترکیب مستلزم امکان ذاتی و منافی وجوب بالذّات است. پس هیچ کدام از مفروضین واجب نخواهد بود. هذا خُلفٌ.

[شبههٔ ابن کمونه در توحید باری تعالیٰ]

و بر این دلیل ایراد مشهوری هست که در میان محصّلین به شبههٔ ابن کمونه اشتهار دارد. و ملخّص آن اینست که مُحال مذکور لازم می‌آید اگر لازم باشد اشتراک واجبین مفروضین در ذاتی از ذاتیّات، نوعاً کان او جنساً:، چه حینئذ لازم می‌آید مرکّب ذات هر یک از واجبین از امر مبهمی و امر مشخّصی، لیکن لزوم اشتراک واجبین در ذاتی ممنوع است؛ چه احتمال دارد که ذوات بسیطه متباینه فی الحقیقه بوده باشند، که در ماهیّت به هیچ نحومّا هم اشراکتی نداشته باشد و تشخّص هر یک از ایشان نفس هویّتِ جزئیهٔ او باشد، و مفهوم واجب الوجود بر هر دو صادق باشد و عرضی هر دو باشد. پس اشتراک واجبین در عرضی مذکور و امتیاز کلّ واحد از دیگری به نفس ذات خواهد بود و ترکیب ایشان لازم نمی‌آید.

[جواب حکما و متکلمین از شبههٔ ابن کمونه]

و فحول حکما و متکلمین به طرق شتّیٰ متوجّه رفع شبههٔ مذکوره گردیده‌اند. و در مختصرات و مطوّلات ایشان کلام تامّی که حاسم مادّهٔ جدال و مستأصل شأفهٔ قیل و قال

بوده باشد به نظر نمی‌رسد، لیکن بعضی مقدّمات متفرّقه به تقریب این مطلب و بعضی به تقریبات دیگر ایراد نموده‌اند که به تنقیح و تدقیق و نضد و ترتیب آن مقدّمات ممکن است که حُجُبِ خفا از چهرهٔ مقصود متقشّع گردد. بنابراین اوّلاً خوض می‌نماییم در تشبید مقدّمات و مبانی مذکور علیٰ سبیل الإیجاز، فنقول و باللّه التوفیق:

مقدّمهٔ اولیٰ [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

مفهوم لغوی لفظ ثبوت و کون و وجود و مرادفات ایشان از هر زبانی که بوده باشد، مثل هستی و بودن، معنی‌یی است مصدری که نسبت جزء اوست. و تصوّر این معنی از اجلای تصوّرات بدیهیّه است. و تفسیر او به تحقّق در خارج و کون در اعیان و مصدریّت آثار و مُخبَر عنه بودن و غیر ذلک تعریفات لفظی است نه معنوی.

و شکی نیست که نسبت و هر معنی‌یی که نسبت جزء او بوده باشد حظّی و نصیبی از وجود خارجی ندارد؛ پس مفهوم مصدری وجود معنی‌ای است اعتباری و از انتزاعیّات نفس الأمریه و ممتنع الوجود فی الخارج، و همچنین مفهوم موجود که از این معنی مصدری مشتق است.

و شکی نیست در اینکه هیچ یک از این مفهومین غیر موجودین فی الخارج عین یا جزء حقیقت موجوده در خارج نتواند بود پس کلّ واحد از مفهومین مذکورین زایدند، هم بر حقیقت واجبی و هم بر ماهیّات ممکنه، لیکن فرق است میان حال این مفهومین با حقیقت واجبی و هم حال ایشان با حقیقت ممکنی.

و تفصیل مقام اینست که ممکن موجود را، مثل زید، عقل تقسیم می‌کند و تفصیل می‌دهد به ماهیّتی که انسان باشد و وجودی. و چون ماهیت او را که در نفس الأمر مخلوط به عوارض لاحقه است در مرتبهٔ تعریه که مرتبهٔ ماهیّت من حیث هی هی است ملاحظه کنیم، در این مرتبه چیزی از محمولات او و عوارض او به جهت او ثبوت ندارد، الّا اموری که عین ذات یا جزء ذات او بوده باشد، مثل حیوان و ناطق، و این قسم محمولات را ذاتیّات آن ماهیّت خوانند،

و چون وجود نه عین ماهیّت انسانی و نه جزء او است، کما عرفت، پس او در

این مرتبه ثبوتی از برای ماهیّت ندارد، و نسبت به او عرض لاحق او و متأخّر از مرتبهٔ ذات اوست. و همچنین است کلام در سایر صفات غیر وجود، و محمولاتی که از این قسم صفات مشتق شوند آنها را عرضیّات آن ماهیّت خوانند.

پس مناط صدق ذاتیّات نفس ماهیّت معرّاة از جمیع عوارض است بدون مدخلیّت امری خارج از ذات، مثل قیام مبدأ اشتقاق با نسبت به امر مباینی دیگر، و لهذا ثبوت ذاتیّات از برای ماهیّت محتاج به سببی و جاعلی نیست، نه نفس ذات و نه امر خارج از او. و از اینجا است که اگر کسی بگوید «جعل اللّهُ الانسانَ حیواناً أو ناطقاً» این قول‌را عقلاء سخیف می‌شمارند.

و مناط صدق عرضیّات قیام عرض خارج از ذاتی است به ذات که عرض مذکور مبدء اشتقاق آن عرضی باشد، اعمّ از اینکه آن مبدء صفت موجوده در خارج باشد مثل ابیض، یا حصّه‌ای از مفهوم انتزاعی باشد مثل مفهوم موجود که مناط صدق او بر انسان، مثلاً، قیام حصّه‌ای از معنی مصدر است به ذات او، به این معنی که ذات در نفس الأمر به حیثیتی باشد که اگر ذهن صحیحی موجود بوده باشد انتزاع این معنی از او تواند نمود.

و چون صفت مذکوره و حیثیّت مزبوره اموری چند متأخّر از مرتبهٔ ذات ماهیّت من حیثُ‌هی‌اند، پس لامحاله، بودن ماهیّت به حیثیّت مذکور و انتزاع صفت و صدق مفهوم مشتق که وابسته به این صحّت انتزاع است همه محتاجند به مؤثّری خارج از موصوف و توسّط جعلی میان ذات موصوف و مفهوم مشتق. و لهذا عقل حکم به سخافت قول «ما جَعَلَ اللّهُ الإنسانَ موجوداً» نمی‌کند به نحوی که حکم به سخافت قول اوّل می‌کرد.

و از آنچه گفتیم تورا معلوم شد که حمل مفهوم موجود بر هر ماهیّت ممکنه به معنی اتّصاف ذات ممکن به معنی موجود محتاج به علّتی است، و آن علّت نمی‌تواند بود که نفس ماهیّت ممکنه، مثل ذات انسان باشد، والّا لازم آید که قبل از وجود موجودباشد؛ زیرا که تا چیزی موجود نباشد موجد چیزی نمی‌تواند شد.

پس معلوم شد که علّت موجودیّت هر ممکنی امری است خارج از ذات

ممکن، و همچنین معلوم شد که هر موجودی که او را عقل تحلیل می‌کند به ماهیّتی و وجودی مغایر آن ماهیّت لامحاله معلول و مفتقر در وجود به غیر است.

و چون این معنی ممهّد شد می‌گوییم: که اگر حال مفهوم وجود و مفهوم موجود با واجب الوجود همان حال بوده باشد که با ماهیّات ممکنه دارند لازم آید که موجودیّت واجب محتاج به جاعل و مؤثّر باشد.

و چون دانستی که این جاعل و مؤثّر نفس ذات نمی‌تواند بود پس لامحاله امری خواهد بود مغایر ذات، و لازم می‌آید امکان واجب.

پس حالی که مفهومین وجود و موجود نسبت به ماهیّت ممکن دارند و تحلیلی که عقل در آنجا می‌کرد ذات موجود را به شیء و وجودی نسبت به واجب الوجود آن حال صورت تحقق ندارد.

و هرگاه تحلیل و تفصیل مذکور در واجب منتفی باشد پس واجب وجود محض خواهد بود نه چیزی و و جودی، و این به این نحو می‌شود که مفهوم وجود انتزاعی بر ذات واجب الوجود صدق به هو هو داشته باشد، به همان طریق که صدق به هوهو بر حصص وجود قائمه به ماهیّات ممکنه دارد، لیکن صدق او بر حصص مذکوره صدق ذاتی است، از برای آنکه هر حصّه نفس معنی مطلق است که اضافه به معروضی با آن منضم شده، و انضمام اضافات متعدّده به حقیقت واحده مستلزم تغیرّ و تکثّر آن حقیقت برحسب ذات نمی‌شود، و صدق مفهوم وجود بر ذات واجب صدق عرضی است، بناء علیٰ ما عرفت، و ذات فرد وجود است نه حصّهٔ او.

و چنانکه قیام وجود به ماهیّتی که غیر وجود بوده باشد مصداق حمل موجود بر آن غیر است، همچنین قیام وجود به ذات خود، یعنی عدم قیام او به غیر، مصداق حمل موجود است براو بلاتفاوت، بلکه به طریق اولیٰ؛

چه فطرت قویمه و سلیقهٔ مستقیمه شاهد بر این معنی است که اگر ضوئی از اضواء قائم به ذات خود و مفارق از موضوع غیر خود موجود بوده باشد هر آینه ضوء و مُضیء هر دو بر او صادق خواهند بود،

و ایضاً، خفای ندارد که حمل موجود بر چنین ذاتی که فرد وجود باشد محتاج به جاعلی و مؤثّری نیست، مثل حمل ذاتیّات، هر چند که هر یک از مفهومین محمول و مبدء اشتقاق، عین یا جزء ذات نبوده باشند؛ زیرا که این قسم محمول عرض مشارک ذاتی است در اینکه مصداق حمل نفس ذات موضوع است بی مدخلیّت قیام صفتی با مقایسه به امر مباینی.

پس در میان حال مفهومین وجود و موجود نسبت به واجب الوجود و میان حال آن دو مفهوم نسبت به ممکن موجود فرق متحقق شد از سه راه:

اوّل: آنکه نفس مفهوم مصدری به هو هو صدق بر واجب دارد و به این نحو صدق بر ممکن ندارد، پس در ممکن عقل حکم می‌کند که انسان است و چیز دیگر که هستی و بودن باشد، و در واجب این تفصیل معقول نیست، بلکه همان نفس حقیقت خود وجود است، و آثاری که در ممکن برحصّهٔ قائمه وجود مترتّب می‌شود اینجا بر نفس ذات به ذاته مترتّب می‌شود.

دوم: آنکه مناط صدق مفهوم موجود در ممکن قیام حصّهٔ زایده وجود است به ماهیّت ممکنه کما هوشانُ أکثر العرضیّات، و در واجب نفس هویّت بسیطه موضوع است بما هی هی کماهوشأنُ الذّاتیّات.

سوم: آنکه صحّت انتزاع در ممکن و صدق مفهوم موجود بر او به معونت جاعل است، و در واجب صحّت انتزاع و اتّصاف مزبورین مستغنی از جاعل وی‌اند.

ملخّص دلیل قوم، که اشاره به او شد در بیان این دعوی، اینست که از تحقق حالت ثالثه وجود و موجود نسبت به واجب، چنانکه در فرق سوم مذکور شد، استدلال نموده‌اند بر ثبوت حالتین اُولیٰ و ثانیه که در فرقین اوّلین مذکور شد؛ چه ثبوت حالت ثالثه لازم معنی وجوب ذاتی است تحقق او در واجب بالذّات بدیهی است.

پس مراد قوم به عینیّت وجود در واجب یکی از دو معنی است: یا محمول بودن مفهوم مصدری بر او به هوهو، به حمل عرضی، کما عرفت، یا بودن مصداق حمل مفهوم موجود بر او نفس ذات او، چنانکه در ذاتیّات، و هر معنی که مراد

باشد به عینیّت در واجب مراد به زیادتی در ممکن مقابل آن معنی خواهد بود.

و تقریری که مذکور شد به جهت دلیل مذکور مراد شیخ رئیس است که در استدلال به این مطلب به این عبارت گفته که: اگر وجود او زاید بر او و مغایر او باشد هر آینه آن وجود ممکن، سپس آن وجود وجود معلول خواهد بود. پس اگر علّت او نفس ذات است لازم می‌آید که مقدّم بالوجود بر خود باشد، و اگر امری مغایر ذات است لازم می‌آید امکان او، فاندفع عنه ما قیل أویقال ممّا اشتهر فی ألسنة الرّجال.

و باید دانست که لفظ موجود در اصل لغت به معنی ثابت نیست؛ زیرا که گفته می‌شود: «وجدته، فهو موجودٌ و أناواجدٌ»، و موجود به این معنی مشتق از وجدان است نه از وجود، و به معنی مُدرَک و مُصادَفْ است، نه به معنی ثابت.

لیکن چون موجودیّت به این معنی منفک از کونُ الشّیء ذاثبوتٍ و وجودٍ نمی‌شود از اینجا اشتهار یافته که او را در عرف عام به معنی ثابت استعمال می‌کنند. و علیٰ أیّ حال پس موجود به معنی مشهور در عرف، در ممکن به معنی ماقام به الوجودُ است، و در واجب به معنی بحت وجود.

و توهّم نکنی که بنابر این معنی، موجود مشترک میان واجب و ممکن نخواهد بود، بلکه اشتراک ایشان در لفظ موجود خواهد بود و بس، و بطلان آن ثابت است؛ زیرا می‌گوییم: معنی موجود مشترک بینهما ماقام به الوجودُ است به نحوی که قیام مأخوذ در این معنی اعمّ باشد از قیام حقیقی و قیام مجازی به معنی عدم قیام به غیر.

و مستعمل بودن قیام مأخوذ در معنی موجود در معنی مجازی خود مستلزم این نیست که اطلاق لفظ موجودی که این قیام در مفهوم او مأخوذ شده بر مفهوم مذکور مجاز باشد، پس لازم نمی‌آید که اطلاق موجودیّت به این معنی بر واجب مجاز باشد با آنکه نظر ما در تحقیق حال نفس الأمری وجود است.

و اینکه بنابر این تحقیق، اطلاق لفظ موجود بر واجب مجاز باشد بحث لفظی است، و مفسده‌ای نیست، نه عقلاً و نه شرعاً، سیّما بعد از آنچه به او اشاره کردیم که اطلاق لفظ موجود بر این معنی که در اینجا ما نحن فیه است عن اصله مجاز

است، فاحتفظ بماتلوته تنتفع به فیما یتلوه.

مقدّمهٔ ثانیه [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

واجب الوجود بالذّات بسیط مطلق است، یعنی نه اجزای خارجیّه دارد و نه اجزای ذهنیّه، و مراد به اجزای خارجیّه اجزائی است که در خارج موجود بوده باشند به وجودات متمایزه، مانند اجزای بیت از سقف و جدران و اخشاب، و مراد به اجزای ذهنیّه اجزائی است که در ذهن مغایر کل و متغایر با یکدیگر بوده باشند، و در خارج کلّ و آن اجزا همه به یک وجود موجود بوده باشند، مانند جنس و فصل؛ زیرا که در خارج حیوان و ناطق و انسان همه موجود به یک وجودند که وجود خاصّ زید، مثلاً، بوده باشد، و در ذهن موجودند به وجودات متغایره.

امّا نفی اجزای خارجیّه از واجب الوجود بالذّات پس او از ماسبق ظاهر گردید. و امّا اجزای ذهنیّه پس در نفی او می‌گوییم که اگر از برای واجب اجزای ذهنیّه بوده باشد پس لامحاله آن اجزاء من حیثُ المعنی و المفهوم با یکدیگر و باکل مغایر خواهند بود.

پس اگر وجود خارجی هر جزوی عین معنی و مفهوم آن جزو باشد حمل هر یک از ایشان بر کل و بر یکدیگر ممکن نخواهد بود؛ زیرا که وجودین متّحدین با متغایرین متغایرین خواهند بود بالبدیهه، و حمل که عبارت از اتّحاد متغایرین بالمفهوم است در وجود خارجی فیمابین این اجزاء و فیمابین هر یک از ایشان با کل متصوّر نخواهد بود، پس اجزای مذکوره اجزای محموله نخواهند بود، هذا خُلفٌ.

و اگروجود هر جزوی یا احد اجزاء عین مفهوم و ماهیّت آن جزء نباشد هر آینه زاید بر آن جزء خواهد بود. پس آن جزء ممکن خواهد بود، بحکم ما مرّفی المقدّمة الاولی، و همچنین کل، زیراکه او متّحد است در وجود خارجی با هریک از اجزاء و متّحد با ممکن الوجود در خارج ممکن الوجود خارجی است بالبدیهه، هذا خُلفٌ.

گفته نشود که: شاید کلّ و جزء مذکور متّحد در وجود باشند در خارج، و موجودیّت کلّ به آن وجود بی علّت و سببی باشد، و موجودیّت جزء به این وجود سببی باشد که نفس کلّ است، نه امری مباین کلّ.

از برای آنکه می‌گوییم: اگر کلّ علّت وجود جزء مذکور باشد هر آینه مرتبه‌ای به جهت کل متحقق خواهد بود که مرتبهٔ علیّت است که جزو را که معلول است در آن مرتبه تحققی نبوده باشد، پس جزء مذکور جزء ذهنی و ذاتی بالنّظر إلی الکلّ نخواهد بود؛ زیرا که دانستی که ماهیّت در هیچ مرتبه از مراتب تعریه منفکّ از ثبوت ذات و ذاتی نمی‌تواند بود، هذا خُلفٌ.

مقدّمهٔ ثالثه [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

نتوند بود که واجب الوجود بالذّات را ماهیّت کلیّهٔ نوعیّه بوده باشد؛ زیرا که به دلیل ثابت شد وجود فردمّایی از برای مفهوم واجب الوجود، و ظاهر است که از برای ماهیّت کلیّهٔ افراد غیر متناهیه متصوّر است. و حینئذٍ می‌گوییم که وجود افراد غیر متناهیه، که غیر فرد ثابت به دلیل است، آیا نظر به نفس ماهیّت کلیّه واجب است یا نه؟

و علی الثّانی بواقی افراد ممکن خواهد بود؛ زیرا که وجود ایشان نظر به نفس ماهیّت ایشان وجوب ندارد، و همچنین فرد ثابت به دلیل، از برای آنکه در تمام ماهیّت مشارک ایشان است. پس همه افراد ممکنات خواهند بود و واجبی در میان ایشان تحقّق نخواهد داشت، هذا خلف.

و علی الأوّل می‌گوییم: چون ماهیّت کلیّه اقتضای وجود در ضمن افراد غیر متناهیه می‌کند، و تخلّف مقتضای ماهیّت از ماهیّت مُحال است، پس در هر جا که این ماهیّت متحقّق شود جمیع افراد غیر متناهیه متحقق خواهد بود. و شکّی نیست که ماهیّت در ضمن فرد واحد متحقق است، پس در ضمن هر فرد واحدی جمیع افراد غیر متناهیه متحقّق خواهد بود.

ولازم باطل است از سه راه: اوّل آنکه لازم می‌آید اشتمال شیء بر نفس خود، یعنی جزئیّت شیء از نفس خود، و این بالبدیهه محال است.

دوم آنکه لازم می‌آید حینئذ به عدم تحقق واحد، زیرا که هر واحدی که فرض کنیم منحلّ به وحدات غیر متناهیه است، پس واحد منتفی است، و به انتفای او کثرت نیز منتفی خواهد بود، زیرا که کثرت متقوّم به وحدات است، و این خلاف فرض است.

سوم آنکه حینئذ افراد غیر متناهیه موجود خواهند بود. و به ملاحظهٔ إسقاط واحد غبّ واحد ظاهر می‌شود که حمل غیر متناهیه به سبیل ترتّب موجودند در خارج معاً، و ابن تسلسل مُحال است و باطل است، به تطبیق، عندالکل.

مقدّمهٔ رابعه [جواب از شبههٔ ابن کمونه]

فطرت قویمه به این معنی به سهولت متحدّس می‌شود که انتزاع معنی واحد از ذوات متعددهٔ متخالفه و اشتراک آن ذوات در معنی مشترک انتزاعی متصوّر نیست، الّا به این نحو که فیما بین آن ذوات اشتراکی و مناسبتی به جهتی از جهات بوده باشد، تا آن اشتراک و اتّحادْ مصحّح انتزاع معنی مشترک واحد از هر یک هر یک از آن ذوات باشد.

از برای آنکه بر هیچ ذی مُسکه [عاقل] مخفی نیست که از امور متخالفه متباینة الذّوات من جمیع الجهات انتزاع نمودن یک معنی واحد و تصوّر نمودن آن معنی از هر یک هر یک از این ذوات، من حیثُ إنّها متباینات، ممکن نیست.

و از اتّحاد و اشتراکی که مصحّح انتزاع امر واحد متشرک است از هر یک هر یک یا اشتراک در ماهیّت نوعیّه ذوات است. مثل اشتراک افراد آنان در انسانیّت، که مصحّح انتزاع معنی قابل علم از هر یک هر یک از افراد است،

یا اشتراک در ماهیّت جنسیّه است، مثل اشتراک افراد حیوان در حیوانیّت، که مصحّح انتزاع قابلیّت احساس است از هر فرد فرد حیوان،

یا اشتراک در عرضی انتزاعی دیگر است که مشترک میان آن ذوات است، مثل متعجّب بالقوّه که مشترک عرضی است میان افراد انسان و مصحّح انتزاع ضاحک بالقوّه از هر یک هر یک ایشان،

یا اشتراک آن ذوات متباینه در نسبت به اُمر واحد است. و این اقلّ مراتب است، خواه آن امر واحد منسوب إلیٰ مباین ذوات شرکا بوده باشد، مثل اشتراک ذوات ممکنه در نسبت به جاعل مُوجِد که مصحّح انتزاع معنی معلولیّت است از هر یک هر یک از آن ذوات، یا آن امر واحد منسوب الیه عین احد آن ذوات باشد، مثل اشتراک واجب لذاته و ممکن لذاته در واجبیّت به معنی اعم در موجودیّت؛

زیرا که مصحّح انتزاع موجودیت وواجبیّت از هر دو اشتراک ایشان است در نسبت به واجب الوجود بالذّات که امر مباین شرکا نیست، بلکه عین احدی از مشارکات است.

و توضیح این معنی آنست که مصحّح انتزاع واجبیّت و موجودیّت از واجبْ بودن اوست محض وجود و بحت وجوب، و این معنی مستلزم نسبت است مر واجب بالذّات را به نفس خود بأنّه عینُه و نسبت مزبوره مستلزم تغایر منتسبین است بالاعتبار نه بالذّات تا مستلزم محذوری باشد،

و مصحّح انتزاع این دو معنی از ممکن انتساب ذات ممکنه است به وجود حقیقی و موجود حقیقی که واجب الوجود بالذّات باشد، خواه این نسبت عبارت از ایجاد باشد، کما هو المشهور، یا نسبتی دیگر باشد مجهول الکنه که شبیه باشد به نسبت تمّار به تمر و حدّاد به حدید، علی ما ذهب إلیه أهل الذّوق. وعلی أیّ تقدیر، اشتراک واجب و ممکن در نسبت به وجود و موجود حقیقی مصحّح انتزاع موجود نسبت از هر دو.

[تتمیم دلیل توحید پس از تمهید مقدّمات چهارگانه]

و بعد از تمهید مقدّمات اربعه، در تتمیم دلیل مشهور می‌گوییم که اگر دو فرد واجب الوجود بالذّات در خارج متحقق باشند مشارک هم خواهند بود درمنشأیّت انتزاع وجود و وجوب ذاتی و اتّصاف به موجودیّت و واجبیّت،

پس به حکم مقدّمهٔ رابعه مصحّح انتزاع هر یک از این معانی از ذاتین یا مشارکت ایشان است در ماهیّت نوعیّه، و قد ثبت بطلانه بالثّالثة، یا در ماهیّت جنسیّه، وقد ثبت بطلانه بالثانیه، یا در معنی انتزاع عرضی دیگر غیر موجودیّت و واجبیّت، و نقل کلام به اشتراک آن انتزاعی دوم می‌کنیم یا إلیٰ غیر النّهایه رود یا منتهی شود به یکی از شقوق باقیه، یا در نسبت به امر واحد مغایر هر یک از ذاتین است.

پس ذات بِذاته هیچ کدام کافی در منشأیّت انتزاع وجود و مناط صدق موجود بودن نخواهد بود. پس ذات هیچ کدام عین وجود به معنی متقرّر در مقدّمهٔ اولی نخواهد بود، کما یظهر بالتأمّل، پس به حکم اولی هر دو ممکن خواهد بود یا در نسبت به امر واحدی که نفس احد واجبین باشد، و حینئذ احد واجبین ممکن خواهد بود

به بیان مذکور و دیگری مُوجد او خواهد بود، هذا خُلفٌ، مع أنّه المطلوب.

پس اگر بگویی: که اختیار شقّ ثالث می‌کنیم و می‌گوییم سلسلهٔ انتزاعیّاتی که هر یک از ایشان مصحّح انتزاع دیگری است منتهی می‌شود به عرضی مشترکی میان ذاتین که از امور انتزاعیّه نباشد، بلکه مبدأ اشتقاق او عرض موجود خارجی باشد.

می‌گوییم: کلام در صحّت اتّصاف به آن عرضی مثل کلام در انتزاعیّات است یا منتهی شود به احد شقوق دیگر یالا الیٰ نهایه برود.

و ایضاً حینئذ لازم می‌آید که ذات کل واحد از واجبین محلّ عرضی شخصی موجود خارجی بوده باشد. و لازم باطل است، زیرا که هر عرضی ممکن الوجود، و هر ممکن الوجودی معلول است،

پس هر یک از عرضین قائمین به احد شخصین یا مستند است به نفس ذات واجبین که محلّ این شخصی است، پس لازم می‌آید که آن واجب قابل و فاعل باشد معاًلشیء واحد من جهة واحدة، و این محال است؛ یا مستند است به امر دیگر غیر واجبی که محلّ اوست، پس لازم می‌آید انفعال این واجب محلّ او از غیر خود، و انفعال مستلزم امکان اوست، هذا خلفٌ.

گفته نشود که: بنابر اختیار این شقّ محذوری که لازم می‌آید تسلسل در اعتباریّات است نه در امور موجوده در خارج، و تسلسل در امور اعتباریّه نزد حکما محال نیست.

از برای آنکه می‌گوییم که: حق آنست که ترتّب امور غیر متناهیه موجوده در نفس الأمر بر وجود مطلق مُحال است مطلقا که امر موجود در نفس الامری وجودی در مدارک عالیه دارد. و در اجرای برهان تطبیق به طریقی که تقریر شد فرقی نیست میانه آنکه وجود آحاد سلسله در اعیان بوده باشد یا در ظرفی دیگر از مراتب نفس الأمرکما یظهرُ بالتأمّل.

و ایضاً، انتزاع صحیح به حسب نفس الأمر آنست که هرگاه ذهن صحیح غیر مختل به سوء استعداد را التفاتی به آن موصوف واقع نشود استنباط کند آن معنی را از موصوف و حکم به اتّصاف موصوف به آن صفت کند، و استنباط و حکم مذکورین در صفات غیر متناهیه مترتّبه کماصوّره المعترضُ خلاف وجدان است.

وقول ـ به اینکه این معانی و اتّصافات غیر متناهیه همه نفس الامریّت دارند، و مع ذلک هیچ ذهنی را از اذهان صحیحه با وجود التفات علم به صحّت آن اتّصافات را استنباط آن صفات از موصوف حاصل نمی‌شود، حتّیٰ آنکه علم به صفات و اتّصافاتی که در مراتب أوَلِ سلسله واقعند او را حاصل نمی‌شود، فکیف بما وقع فی أوساط السلسله و أواخرها ـ رفع امان است از عقل.

گفته نشود: بر سبیل نفی مقدّمهٔ رابعه که شکیّ نیست که اشتراک ذوات متبانیه در نسبت به امر واحد معنی است عرضی و انتزاعی، پس اگر مقدّمهٔ مذکوره حق باشد مصحّحِ انتزاع او عرضی دیگر انتزاع خواهد بود و تسلسل مهروبٌ عنه لازم می‌آید.

از برای آنکه می‌گوییم: وحدت منسوب الیه ذاتین مصحّح انتزاع این عرضی و مغنی از ضرورت تحقق امر انتزاعی دیگر است.

طریقٌ آخرُ لاثبات التوحید

از فصول متقدّمه استنباط این معنی نهایت سهولت دارد که سوای معنی وجوب بالذّات خصوصیّتی و معنی‌یی دیگر در ایجاد جملهٔ لایشذّ ممکن و ایجاد هر یک هر یک از آحاد ممکنه مدخلیّتی ندارد؛ زیرا که جمله و هر احدی از ممکنات را که ملاحظه می‌کنیم ذات بذاته او اِبای از موجود بودن ندارند و مانع نفس الامری از موجودیّت او که جواز عدم او در نفس الامر باشد مرتفع می‌شود به وجود امری که سادّ جواز عدم رأسی کلّ بوده باشد، و سابقاً معلوم شد که یک امر که متّصف به وجوب بالذّات بوده باشد سادّ جواز این عدم می‌تواند بود.

پس هرگاه که یک امر واجب بالذّات موجود بوده باشد امری که کافی است در ایجاد جمله و ایجاد هر یک هر یک یا به تنهایی یا به انضمام شروطی که خود در ایجاد ایشان کافی است در نفس الامر تحقّق پذیرفته.

و چون این معنی ممهّد شد می‌گوییم که اگر دو هویّت موجوده فرد و اجب الوجود بالذّات بوده باشند، مانند «ا» و «ب» شکّی نخواهد بود که هر یک از آن دو هویّت واجبه در ایجاد جملهٔ ممکنات وکلّ واحد از آحاد اوکافی خواهند بود. و

صدور جمله و هریک از آحاد از «أ» مساوی صدور او از «ب» خواهد بود بلاتفاوت
پس حینئذ، یا هر یک از واجبین مستقل در ایجاد هر یک هر یک از ممکنات خواهند بود، و لازم می‌آید توارد علل مستقلّه بر معلول واحد شخصی، و آن مستلزم تحصیل حاصل مُحال است، یا احدهُما مستقل در ایجاد هر یک هر یک از ممکنات خواهند بود دون الآخر، ولازم می‌آید ترجّح بلامرجّح،

یا هر یک هر یک مُوجِد بعضی از ممکنات خواهند بود، پس ترجّح صدور آن بعض از «أ» بر صدور آن بعض از«ب» ترجّح بلامرجّح خواهد بود.

یا هر دو شریک خواهند بود در ایجاد هر احدی از ممکنات، پس هیچ کدام مستقل به ایجاد نخواهد بود و مُوجِد مستقل هر یک هر یک و جمله مرکّب از آن اثنین است.

و چون دانستی که مُوجِد مستقلّ جمله نیست الاّ امر واجب الوجود پس مجموع مرکّب از آن اثنین واجب خواهد بود، و فسادهُ أوضحُ من أن یحتاج إلی البیان.

وجواب به اختیار شقّ ثالث و استناد به اینکه «شاید وجوب وجود عرضی مشترک بوده باشد میان آن دو واجب، و حقیقت هر یک از ایشان خصوصیّتی بوده باشد ممتاز از دیگری و مباین او بالذّات، و هر یک از خصوصیّتین که نفس ذات وأحد واجبین‌اند مناسبتی با بعض معلولات داشته باشد دون بعض، و آن مناسبت مرجّح صدور بعض ممکنات از أحد واجبین دون الآخر بوده باشد».

توهّمی است ساقط، بنابر آنچه سبق ذکر یافت که غیر خصوصیّت وجوب وجود خصوصیّت دیگر را در ایجاد هیچ ممکنی مدخلیتیّ نیست.

طریقٌ آخرُ [لإثبات التّوحید]

اگر مفهوم واجب الوجود دو فرد یا اکثر داشته باشد که هر دو یا اکثر موجود در خارج بوده باشند هر آینه مجموع مرکّب ممکن واحدی خواهد بود موجود و مغایر جمیع اجزاء، علیٰ مامّر فی إثبات الواجب، و هر ممکن موجود محتاج به مُوجِدی است.

و شکّی نیست که موجد هر مجموعی باید: یا موجد هر جزو هر جزو آن مجموع بوده باشد، یا موجد یکی از آنها بوده باشد، والّا مافرضناه موجداً

للمجموع متحقّق نخواهد بود؛ زیرا که بر این تقدیر وجود هر جزوی از اجزای آن مجموع بدون وجود مافرضناه موجداً للمجموع متحقّق خواهد بود، و وجود جمیع اجزا مستلزم وجود مرکّب است، پس مرکّب بدون مافرضناه موجداً له موجود می‌تواند بود، پس مفروض کونه موجداً موجد نخواهد بود.

وحینئذ می‌گوییم: موجد مجموع: یا امری است ممکن، پس به حکم مقدّمهٔ سابقه موجد أحد واجبین خواهد بود، و فساد او ظاهر است؛ و یا أحدی از افرادی است. که فرض نمودیم که فرد واجب الوجودند. و حینئذ، حال خالی نخواهد بود از احد محذورین علیه شیء ازبرای نفس خود وممکن بودن احدافرادی که‌مفروض‌واجبیّت‌ایشان‌بوده‌است.

مسلک دوم

در بیان آنکه واجب الوجود را شریکی در ایجاد نیست چنانکه او را شریکی در وجوب بالذّات نیست

و این مسلکی است که در کلام مُعجز نظام الٰهی سلوک او شده، و از حکمای متألهین ارسطاطالیس متوجه او گردیده. و این مسلک به جهت عباد انفع از نفی شریک در وجوب است، و در بیان او می‌گوییم که: اگر واجب الوجود بذاته را شریکی در ایجاد بوده باشد، خواه به این نحو که هر یک از شریکین را تأثیری در وجود هر معلول واحد بوده باشد تا آنکه هر معلولی به مجموع مرکّب از تأثیرین موجود باشد، و خواه به این نحو که شریک او ایجاد عالم دیگر کرده باشد غیر عالم مادیّات مشاهده و عالم مجرّدات ثابته به دلیل، وخواه به این نحو که بعضی از موجودات أحدالعالمین اثر واجب بالذّات و بعضی اثر شریک او بوده باشد.

فایّا ماکان، حال از دو بیرون نخواهد بود: یا شریک واجب در ایجاد امر واجب بالذّات دیگر است یا امر ممکن الوجودی. و بطلان شقّ اوّل از مسلک متقدّم معلوم شد. و در بطلان شقّ ثانی می‌گوییم که: چون مفروض حینئذ وحدت واجب الوجود بالذّات است، پس ممکنی که فرض کردیم که شریک واجب است در

ایجاد لامحاله منتهی می‌شود به واجب بالذّاتِ مفروض، و الّا لازم می‌آید یا دور یا تسلسل یا تعدّد واجب بالذّات، و توالی بأسرها باطل است.

و چون دانستی که موجب و موجد هر شیء امری است که سبب امتناع جمیع انحای عدم او، حتّیٰ عدم رأسی او، بوده باشد، و معلوم است که چون نظر به ذات ممکن شریک کنیم عدم او نظر به ذات او جایز است، و عدم او منفک نمی‌شود از عدم ما فُرِضَ معلولاً له، پس نظر به ذات ممکن شریک جایز خواهد بود عدم جمیع معلولات او به انعدام او،

پس جمیع انحای عدم معلولات شریک مفروض نظر به ذات شریک مفروض ممتنع نگردیده، بلکه انسداد جواز این نحو عدم حاصل نیست الاّ نظر به ذات واجب بالذّاتی که علّت این ممکن است که فرض شریک بودن او کرده‌ایم. پس موجداین ممکن و معلولات او به تمامی واجب بالذّات است. و ممکن مفروض را اگر دخلی در وجود معلولات بوده باشد دخل به طریق إعداد یا شرطیّت است نه به نحو ایجاد و فاعلیّت، و ذلک ما أردناه. و تقریر برهان به نحوی که مذکور شد از نتایج قریحهٔ قاصرهٔ مؤلّف است.

و **معلّم اوّل** استدلال نموده بر این مطلب به این طریق که عالم واحد است، پس إلٰهِ صانع او نیز واحد خواهد بود. ومراد او به وحدت عالم یا چیزی است که صاحب **رسائل اخوان الصفاهم** از **ارسطاطالیس** نقل کرده که تمام عالم یک حیوان واحد فی نفسه است، و در بعضی مواضع دلیلی که بعض مقدّمات حدسیّه در او استعمال شده مذکور است بر اینکه به جمیع اجزای عالم جسمانی یک نفس واحد شخصی متعلّق است، چنانکه محققّین حکما و صوفیّه می‌گویند، پس عالم بالتّمام یک شخص واحد است. مانند انسان واحد شخصی که بدنی واحد بالتّرکیب دارد و نفس مجرّد شخصی به او متعلّق است و حاصل دلیل آنست که چنانچه فطرت سلیمه حکم می‌کند بر اینکه خالق عالم به جمیع اجزائه واحد است نه متعدّد.

و یا مراد او به وحدت عالم ارتباط اجزای اوست بعضی به بعض، و تعانق

ایشان با یکدیگر در ترتّب غایات و فوائد و مصالح؛ زیرا که امر موجود ذی اجزاء به حسب احتمال عقل منقسم است به دو قسم: قسم اوّل آنکه أجزای او را به هیچ نحو ارتباطی به یکدیگر نبوده باشد، و این مجرّد احتمال عقلی است. و ثانی آنکه أجزای او بعضی به بعضی مرتبط و به یکدیگر متعلّق باشد، و بعضی از او از بعض دیگر منتفع و ملتذّ و متألم شود، چنانکه در مابین اجزای بدن حیوان واحد، چه غذا و ارواح او از بعضی أعضا مانند دل و کبد به بعضی دیگر می‌رود و اعضای دیگر غذای خود را از آن دو عضو فرا می‌گیرند.

و اگر أمر منافری، مانند تفرّق اتصالی، به اطراف بدن برسد دل و دماغ از آن متأذّی می‌شوند، و اگر ملائمی مانند ملموس یا مطعوم یا مشموم لذیذی به ظواهر بدن رسد دل و دماغ از آن منتفع می‌شوند. بلکه بر متدرّب در فنّ تشریح مخفی نیست که بر شکل و وضع و مقدار هر عضو فوایدی چند خاصّه مترتّب است، که قوام أعضای دیگر و ظهور أفعال ایشان از ایشان توقّف بر حصول آن فوائد دارد.

و برذکّی متوقّد مخفی نیست که جمیع اجزای عالم کبیر را از مجرّدات و مادیّات سماویّه و أرضیّه به یکدیگرتعلّقی و ارتباطی هست، شبیه به ارتباط و تعلّقی که فیمابین اجزای بدن حیوان واحد و در میان نفس و بدن او متحقّق است.

پس حاصل دلیل چنین خواهد بود؛ چنانکه فطرت سلیمه حکم می‌کند به اینکه موجد انسان واحد یک فاعل واحد است، همچنین متحدّس می‌شود به اینکه صانع جمیع عالم کبیر از مادیّات و مجرّدات که شبیه به اسنان واحدند در ارتباط و تعلّق اجزاء بعضی به بعض، و انتفاع و تضرّر اجزاء بعضی از بعض، یک امر واحد حقیقی است.

و به این وجه دوّم اشاره کرده بعض عرفا در مکاتیب خود، بعد از آنکه بیان کرده است لوازم اختلاف حرکت شمس را طولاً و عرضاً و عمقاً و، آنچه او مترتّب می‌شود از مصالح أرضیّه و سماویّه، به این عبارت که:

«ای برادر، اگر فهم کنی این معانی را که گفتم، تو را میسّر می‌شود که بدانی که

زمین وآسمان به منزلهٔ یک چیز است دست به هم داده، وکلّ جهان به منزلهٔ یک چیز است مشتبک به یکدیگر و همه به هم متعلّق، همچون آدمی واحد که بعضی از او سراست و بعضی تن، و راه از سر به تن مفتوح، مدد از سر به تن واصل، کماقال سبحانه: «یَعلمُ مایلجُ فی الأرض و ما یَخرجُ مُنها و ما ینزلُ من السّماء و ما یعرجُ فیها»، ای برادر، این شناخت تو را وهر کسی را که بباید این شناخت را مضطر سازد به صانعی حکیم که این کثرت را نظام واحد بخشیده». انتهی[1].

زیرا که مراد او به «صانع حکیم» صانع واحد است، کما یشهد به الشّوق و الذّوق، و به آن تصریح کرده محقّق دوانی در بعض رسائل فارسیّهٔ خود، به این عبارت که: «اگر کسی دیدهٔ اعتبار و تَبَصُّر گشاید، وگرد سراپای عالم برآید. از مُفتَتَح آن که عالم روحانیّات است تا منتهیٰ که عالم جسمانیّات است همه را یک سلسلهٔ مشتبک منتظم بیند، بعضی در بعضی فرو رفته، و هر یک به تالی خود مرتبط، بلکه همه به هم مرتبط، چنانکه پنداری که یک خانه است، و از آنجا که تطابق میان عالم کبیر که مجموع کائنات است و عالم صغیر که انسان است متحقّق است، چنانکه مضمون این فریده که از دریای ولایت مرتضوی علیه السّلام ظاهر شد بر او مشتمل است که:

أتزعَمُ أنّکَ جِرمٌ صَغیرٌ وفیکَ انطوی العالمُ الأکبرُ

و در نسخهٔ جامعه وجود انسانی این معنی ظاهر است که حقایق مختلفة الأحکام مجتمع شده، صورتی وحدانی پیدا کرده و به آن اعتبار شخص واحد گشته، و این نحو ارتباط و التیام جز به وحدت صانع صورت انتظام نپذیرد. از ملاحظهٔ این معنی متفطّن هوشمند را معلوم می‌گردد که این وحدت و انتظام که در اجزای عالم واقع است جز به وحدت صانع آن نمی‌تواند بود، چنانکه مضمون کریمهٔ: لَو کانَ فِیهِما اٰلِهَةٌ إلّا اللّهُ لَفَسَدَتا» منبی از آن است» انتهی.

۱- مکاتیب قطب تبریزی شیرازی.

و پوشیده نیست که این دلیل به وجهین به خطابه اشبه است از وی به برهان، و طریقهٔ أوّل که تقریر نمودیم برهانی است، و ذلک فضل اللّه یؤتیه من یشآء.

تذییل فیه تکمیل

[توحید باری تعالی به مشرب ذوق التألّه]

زمره‌ای از محقّقین، که شَهدِ بُرهان را جاشنی مذاق کشف و عرفان ساخته، شِربِ حکمت را به زُلالِ تصوّف ممزوج نموده‌اند، می‌گویند که حقیقت وجود یک أمر وحدانی است که بذاته موجود است، نه به قیام یا انتزاع أمری زاید بر ذات، و در صَرافت و مُحوضت این امر به هیچ وجه شایبهٔ تکثّری و تعدّدی و اختلافی نیست، حتّیٰ آنکه این معنی در مرتبهٔ ذهنیّهٔ ذات نه جزئی است و نه کلی، و نه واحد و نه کثیر؛ و وحدت او به جز این معنی ندارد که این معنی فی نفسه هیچ امتیازی و تعدّدی و اختلافی در صرافت او نیست، و تصوّر حقیقت این معنی وحدانی بالکنه ممتنع است.

و معنی اعتباری انتزاعی وجود، که مرادف کون و بودن، و از اجلای بدیهیّات است منتزع از حاقّ این حقیقت است و وحدت این معنی انتزاعی کاشف از وحدت وجود حقیقی است که منتزع منه است.

و حقیقت واجب الوجود بالذّات عبارت است از وجود حقیقی در مرتبهٔ صرافت و محوضت، به نحوی که در آن مرتبه هیچ معنیی و ماهیّتی دیگر با او ملحوظ و به سوی او منسوب نبوده باشد. و موجودیّت ماهیّات ممکنه که شئون و مظاهر تجلّیات آن حقیقت و حدانیّه‌اند به اعتبار ارتباط و تعلّقی است که ایشان را با این حقیقت احدیّ الذّات عارض می‌شود. و حقیقت ارتباط و انتساب مذکور مجهول الکنه است.

پس معنی «موجود» در ماهیّات ممکنه «منتسب الی الوجود» است و اشتقاق موجود به این معنی اشتقاقی است جعلی، مانند اشتقاق «تَمّار» و «حَدّاد» از تمر و حدید. و مفهوم عامّ مشترک میان واجب و ممکن موجود به معنی اعمّ از منتسب إلی الوجود بالعین و منتسب إلیه بالارتباط است، و این مفهومی است عرضی

همه. و وجود حقیقی نیز اشتراک دارد به این معنی که هر چه مصدر اثر خارجی است یا نفس اوست یا منتسب به او، و موجود نبودن ممتنع به انتفای انتساب است به آن چیزی که موجودیّت ممکن به انتساب به اوست و موجودیّت واجب بعینه اوست.

و حق آنست که این مطلبی نیست که بـه أقـدام اسـتدلال، سـلوکِ بـوادی آن میسور، و به رواحلِ برهان قطع فَیافی او مقدور بوده باشد، بلکه جمعی که دعوی وصول به این درجه عظمیٰ می‌نمایند، تارةً منتسب به ذیل دعوای بداهت مقصود، و تارةً متمسک به عروة الوثقای مکاشفه و شهود می‌شوند، و مرّةً در فهم این مطلوب حواله به سلامت ذوق و وجدان، و اخریٰ به خلع جلابیب عالم امکان می‌کنند.

و جمعی از متأخّرین حکما که متصدّی استدلال بر این مطلب شده‌اند وجوهی که ذکر نموده‌اند خالی از مناقشات نیست.

و دلیلی که این کمینه به سبیل فذلکهٔ دلایل از مـابین الدّفـتین رسـائل ایشـان استنباط نموده، و اخصر و اسلم از تطرّق مناقشات است: آنست که گفته شود که: چون سابقاً سمت ذکر یافت که مناط استغنا از جاعل مؤثّر که عبارت از واجبیّت است عینیّتِ وجود است، به این معنی که مصداق حمل موجود بر شیء ذات آن شیء باشد، و ظاهر است که وجود شیء عبارت است از چیزی ک شیء بـه او موجود و مصدر اثر باشد، پس نفس ذاتِ واجب وجود حقیقی و موجود حقیقی است. و موجودیّتِ ممکن: یا به این نحو است که مصداق حمل موجود بر او نفس ذاتِ او باشد، یا به این نحو است که ماهیّت ممکنه را انتسابی بوده باشد به أمری زاید بر نفس ماهیّت او، بعد از آنکه ماهیّت او در مرتبهٔ «من حیثُ هی هی» معرّیٰ و مجرّد از این انتساب بوده باشد، و این انتساب مصداق حمل موجود بر وی بوده باشد.

و شِقّ أوّل مستلزم خلاف فرض است، چنانکه دانستی. و بنابر ثانی می‌گوییم که آن امری که انتساب ماهیّت ممکنه به او مصحّح حمل مـوجود است بـر او، لامحاله امری انتزاعی غیر نفس الأمری نیست، و إلّا موجودیّت ممکن مجرّدِ انتزاع غیر مطابق نفس الامر خواهد بود، و این سفسطه است. پس لامحاله یا امری است

از اعتباریّات نفس الامریّه یا از موجودات خارجّیه.

و بنابر أوّل، لامحاله، منشا انتزاع او موجود خارجی خواهد بود، یا سلسلهٔ انتزاعیّات بالأخره منتهی به موجود خارجی خواهد شد. والّا آن امر بلکه موجودیت ممکن نیز نفس الامریّت نخواهد داشت. والتّالی باطل، و در این هنگام مصداق حمل موجود بر ممکن فی الحقیقه انتساب به آن منشا انتزاع موجود خارجی خواهد بود، هر چند به حسب بادی النّظر مصداق حمل انتساب به امر اعتباری مذکور بوده باشد.

و بنابر ثانی می‌گوییم که آن امر موجود خارجی: یا امر ممکن الوجود است یا واجب الوجود بالذات است. و بنابر اوّل نقل کلام می‌کنیم در موجودیّت آن امر و حمل موجود بر او تا لازم آید أحد امرین: یا تسلسل در موجودات خارجیّه، یا عدم نفس الأمریّت موجودات ممکنه، و التّالی بقسمیه باطل. و بنابر ثانی می‌گوییم: انتساب ماهیّت ممکن موجود به واجبِ بالذّات: یا به نحو انضمام است یا به مجرّد تعلّق و ارتباط. و اوّل باطل است، زیراکه انضمام مذکور از سه حال بیرون نیست: یا به محلیّت ممکن است از برای واجب یا برعکس یا به حالیّت هر دو در محلّ ثالث:

و أوّل و ثالث مستلزم تقوّم و افتقار واجب است به غیر، و ثانی مستلزم آنست که واجب منفعل از غیر باشد و در او جهت قوّه و استعدادی بوده باشد. و این هر دو معنی منافی وجوب ذاتی است. و أیضا ثانی مستلزم آنست که واجب بالذّات قابل و فاعل باشد معاً از برای شیء واحد. و این نیز باطل است. زیراکه قابل بماهو قابل غیر موجب [است] و فاعل من حیث هو فاعل موجب شیء است. پس اجتماع قابلیّت از جهت واحده مستلزم اجتماع نقیضین است.

و چون ثابت شد بطلان شقوق ثلاثهٔ انضمام، پس ثابت شد که انتساب ماهیّت ممکنه به واجب که مصداق حمل «موجودٌ» است بر وی، به مجرّد تعلّق و ارتباط است، بلکه مبیّن گردید که موجودیّت هر یک از ماهیّات و أشخاص ممکنه به

محض انتساب است که او را به وجود حقیقی موجود به نفس ذات خود حاصل است، و هوالمطلوب.

و بعض أعاظم أعلام ایراد بحث نموده بر این طریقه از چهار وجه

اوّل: آنکه واجب بالذّات مُوجِب معلول أوّل است، پس اگر إنیَّت و وجود معلول أوّل نفس واجب باشد و ظاهر است که اثری که ایجاب و ایجاد شیء است غیر اثری است که بودن شیء موجود به او و بودن او نفس أنیّت و وجود هذا الشیء باشد، پس لازم می‌آید بر طریقهٔ مذکوره تفنّنِ آثار واجب واحد من جمیع الجهات.

دوّم: آنکه اگر مُوجِد شیء عین مایکون به الشّیء موجوداً باشد لازم آید که امر واحد بعینه موجب و غیر موجب باشد معاً از برای شیء واحد، پس به مثل همان دلیلی که دلالت کرد بر اینکه شیء واحد قابل و فاعل معاً از جهت واحده از برای شیء واحد نمی‌تواند بود متبیّن می‌شود که شیء واحد موجب و ما به الشّیء موجوداً نمی‌تواند بود نسبت به شیء واحد.

سوم: آنکه وجود صفتِ موجود است، و فطرت سلیمه شاهد است به اینکه صفت مفارق موصوف نمی‌تواند بود، پس جایز نیست که وجود مفارق موجود باشد، چنانکه در این طریقه لازم می‌آید.

چهارم: آنکه چنانکه ثبوت شیء از برای شیء فرعِ ثبوت مثبتٌ له است، تعلّق شیء به شیء فرعِ وجود متعلّق است. پس در طریقهٔ مذکوره لازم می‌آید که ممکن قبل از موجود بودن موجود باشد. و بعد از اغماض از این مرتبه می‌گوییم که ماهیّت ممکنه معدومه چگونه متخصص و متعیّن می‌شود از برای آنکه وجود متعلق به او شود،

پس اگر بگویی که فاعل او را متعیّن و متخصص می‌گرداند از برای تعلّق به نفس خود، پس قبل از تعلّقْ متعلّق بلکه قبل از وجود موجود خواهد بود؛ زیرا که این تعیّن و تخصّص نحو تعلّقی است، زیرا که تعیّن و تخصص نیست ألّا موجودیّت به نحو مخصوص، فافهم.

[جواب صاحب کتاب از چهار وجه بعض اعاظم]

و تحقیق مقام به نحوی که مزیل شکوک و اوهام بوده باشد موقوف است بر

تمهید مقدّمه‌ای، و آن اینست که گفته شود که حقیقت فاعلیّت و تأثیر نیست إلّا گردانیدن علّت معلول را مرتبط و متعلّق به خود، نه افاده و افاضه علّت امری را که مباین ذ ات او و مستقل متمیّز از او بوده باشد.

چنانکه بعض عرفا تصریح به او کرده، به این عبارت که «الأثر فی الحقیقة لیس شیئاً مُستقِلاً مُتمیّزاً عن المؤثّر، فلیس الأثرُ شیئاً بِحیاله و المُؤثّرُ شیئاً بحیاله، بل المؤثّرُ هُو الشّیءُ، والأثرُ إنّما هُوَ أثَرُ شیءٍ لاشیءُ بنفسهِ. و ما وُجدَ من الآثار مستقلةً بذواتها ممتازةً عن مُؤثّراتها فلیست آثاراً بحسب الحقیقة»

[اثر در حقیقت چیزی مستقلّ و متمیّز از مؤثّر نیست؛ زیرا که چنان نیست که اثر چیزی باشد و مؤثّر چیزی دیگر، بلکه مؤثّر شیء است. و اثر فقط اثر شیء نه شیء بخود، و هر چه از آثار یافته شود که مستقل به ذوات خود و ممتاز از مؤثرهای خود باشند به حسب حقیقت آثاری نخواهد بود.]

و بعض أفاضل در شرح زوراء گفته که: «الإیجادُ مطلقاً لیس إلّا إفادةَ الفاعل نعتاً مِن نُعوتِه بَعدَ مالم یکن، إذ لا یُعقَلُ عِندَ الحدَسِ الصّائبِ مِن الإیجادِ والجعلِ إفادةُ الجاعل أمراً مُبنایناً لِذاتِهِ، مِن قَبیلِ تولِید الوالِدِ وَلَدَهُ».

[جواب از وجه اوّل] و بعد از تمهید این مقدّمه ممکن است جواب از وجه اوّل به این نحو گفته شود که حقیقتِ أثر نیست إلّا گردانیدن مؤثّر معلول را مرتبط و متعلّق به نفس خود، و بودن مؤثر نفس إنیّت و موجودیّت مرتبط لازمی است از لوازم این جعل، و اعتباری است از اعتبارات او، و حاصل: اینکه این نسبت واحده بعینها به اعتباری نسبت فاعلیّت و ایجاد است، و به اعتباری دیگر نسبت إنیّت و وجود معلول بودن است، و وجود حقیقی به اعتباری موجد و به اعتبار دیگر إنیّت و وجود معلول است، پس لازم نمی‌آید تفنّن آثار واحد من جمیع الوجوه.

و از وجه ثانی: به این نحو که شکی نیست که إنیّت و وجود به این معنی موجب و موجد شیء نیز هست. و تعابر میان وجود و موجود به اعتبار است.

شارح حکمت اشراق گفته که «لایجوز أن یلحق الواجبَ إضافاتٌ مختلفة بذواتها،

بل له إضافةٌ واحدةٌ هی المبدئیّةُ لتصحیح جمیع الإضافات، و تلک النّسبةُ بعینها نسبةُ الإنیّة و الوجود باعتبار، و نسبةُ المعیّة باعتبار آخر، و لهذا قیل: «إنّ معیّةَ ذاتِ الحقّ للماهیّات الممکنة لیس إلّا قیّومیّته تعالیٰ للماهیّات». پس لازم نمی‌آید که شیء واحد موجب و غیر موجب باشد معاً نسبت به أمر واحد.

و از وجه ثالث، به این نحو که بودن وجود صفت از برای موجود مسلّم است در وجود انتزاعی نه در وجود حقیقی، بلکه وجود حقیقی محقّق ذوات است و قائم به غیر نیست و مفارق جمیع ممکنات است و ممکنات به تعلّق و ارتباط بـه او موجودند، و معنی وجود انتزاعی به سبب این متعلّق از هر یک از این متّعلقها منتزع می‌شود، بلکه حقیقت انتزاعی او در ممکن نیز از متّلق، به فتح لام، است. یعنی از وجود حقیقی که ممکن را ارتباط به او عارض گردیده، نه از متعلّق، به کسر لام، فتنبّه.

و در جواب از وجه رابع، می‌گوییم که إیراد مذکور اختصاصی به این طریقه ندارد، بلکه بر طریقهٔ مشهوره نیز وارد است، کما یظهر بالتأمّل، و از هر دو مندفع می‌شود به این که ثبوت شیء لشیء یا تعلّق شیء بشیء فرع ثبوت شیء از طرفین و متأخر از او نیست. آنچه مسلّم است در موضعین استلزام است، و محذوری حینئذ لازم نمی‌آید. و همچنین آنچه معترض در آخر ذکر کرد که ماهیّت معدومه چگونه متخصّص می‌شود به اینکه متعلّق و مرتبط وجود باشد نیز بر طریق مشهور إیراد می‌توان کرد به أدنیٰ تغییری.

و از هر دو طریق به این نحو مندفع می‌شود که گفته شود که: اگر مراد مُورِد اینست که طرف نسبت ثبوت یا تعلّق باید فی نفسه امتیازی و تعیّنی داشته باشد و مجهول مـطلق نباشد. می‌گوییم: این معنی حاصل است، زیرا که هر ماهیّتی از ماهیّات بنفسها ممتاز است از ماهیّت دیگر، مثلاً، انسانیّت معنی ای است غیر فرسیّت و شجریّت، و این امتیاز قطع نظر از جعل و تأثیر فاعل تحقّق دارد، زیرا که فاعل انسانیّت را انسـانیّت نـمی‌کند بـلکه انسانیّت فی نفسه انسانیّت است و ممتاز است از فرسیّت، و همین تعیّن و امتیاز کـافی است از برای طرف نسبت ثبوت یا تعلّق و ارتباط بودن.

و اگر مراد او اینست که طرف نسبت تعلّق یا ثبوت باید که قبل از این تعلّق و

ثبوت أمر متحصّل موجودی بوده باشد، و إراده کرده به تخصّص و تعیّن موجودیّت و تشخیص را، می‌گوییم: این عین دعوای فرعیّت است، و دانستی که از صحّت او محذوری لازم نمی‌آید، فتدبّر.

و از آنچه سمت تحریر یافت معلوم شد که آنچه از ظاهر عبارت منقوله از شارح زوراًء و از نظم فارسی بعض عرفا که گفته:

هستی به قیاس عقل أصحاب قیود — جز عارض أعیان و حقایق ننمود
لیکن به مکاشفات أرباب شهود — أشیا همه عارضند و معروض وجود

مستفاد می‌گردد که ماهیّات ممکنه نعوت وجود و عوارض او بوده باشند، بنابر تشبیه و تمثیل است، و مراد ایشان و هرکه به این نحو عبارات تعبیر از این مطلب نموده اینست که این تعلّق و ارتباط مجهول الکنه شبیه است به نسبتی که عارض به معروض داشته باشد. و همچنین تمثیلاتی که صوفیّه نموده‌اند به موج و دریا، و نور و مشکوة، إلیٰ غیر ذلک من الأمثلة.

و حقّ آنست که نسبت مزبوره مشابهتی و مشاکلتی با هیچ نسبتی ندارد، و به عبارات و إشارات تفهیم کنه او متصوّر نیست، و اللّٰه یحقُّ الحقَّ بکلماته، و هو یهدی السبیل، و بر تو پوشیده نیست که بنابراین طریقه واجب الوجود بالذّات را شریکی در موجودیّت حقیقی نخواهد بود، چنانکه او را شریکی در واجبیّت بالذّات و در ایجاد ممکنات نیست. تمّت.[۱]

بیان: وجودی که از حاقّ ذات او مفهوم موجود منتزع می‌شود نیست آن مگر موجود بالعینیّه، پس بودن آن مفهوم وجود مشترک میان موجود بالعینیّه و موجود بالانتساب باید که دلیل تحقق موجودیّت به انتساب بلامناقشه تحقق داشته باشد. ولی نظر به آنچه متأخرین ذکر کرده‌اند در محلّ منع است.

بیان آخر: اگر موجود منتزع باشد از ذات موجود بالعینیّه به اعتبار آنکه موجود

۱- در ذیل نسخهٔ اثبات واجب مسیحا فسائی، شمارهٔ ۶۲۹۶ کتابخانهٔ سپهسالار تهران، چنین آمده:

بالعینیّه است پس قبول نداریم که مشترک باشد میان موجود بالعینیه و موجود بالانتساب. و اگر موجود منتزع باشد از ذات موجود بالعینیّه نه به اعتبار اینکه موجود بالعینیّه است پس خواهد بود آن منتزع خارج از مقام بحث.

بیان آخر: در این مقام اعتراضی است مشهورکه صورت آن اینست که وجود نسبت فرع وجود طرفین است، اگر نسبت علّت وجود طرفین باشد لازم می‌آید تقدّم شیء بر نفس، و منع فرعیّت در این مقام بسته به استلزام معلولیّت واجب است. و مستلزم آنست که بعضی از وجودات فایض از وجود واجب نباشد، و لازم باطل است، پس ملزوم مثله.

بیان آخر: چون میانهٔ امتیاز دو وجود تلازم است پس در طرفی که امتیاز حاصل شود وجودهم در آن طرف حاصل خواهد بود. پس کافی بودن امتیاز مستلزم ترجیح بلامرجّح خواهد شد، با آنکه بودن ماهیّت ذات محلّ تأمّل است.

بیان آخر: افضل المتأخرین آقا حسین خوانساری در ردّ این مذهب گفته که به سبب این نسبت چیزی که مناط صدق موجود در خارج تواند بود به ماهیّت می‌رسد یا نه. بر تقدیر اوّل راجع می‌شود این مذهب به مذهب اوّل، و بر تقدیر ثانی چرا جایز نباشد که موجود بر معدوم صادق آید.

بیان آخر: بدان که چون حکیم قایل است به اینکه معلول موجود می‌شود به تأثیر علّت، پس لازم است بر او که قایل شود به اینکه وجود به معلول باید که از علّت برسد. و چون صوفی قایل نیست که معلول به تأثیر علّت موجود می‌شود پس نزد او برای تحقق علیّت و معلولیّت نفس ارتباط و تعلق کافی است.

چون این مقدّمه ممهّد شد می‌گوییم که صاحب مذهب ذوق المتألهین اگر حکیم است پس لازم می‌آید بر او که قایل باشد به وصول وجود به ماهیّت اگر چه بر او لازم می‌آید مفسده‌ای عظیم که آقا حسین اشاره بر آن آقا حسین کرده. و اگر صوفی باشد قایل نخواهد بود به وجود معلول به تأثیر علّت، و کافی خواهد بود برای تحقّق علیّت و معلولیّت نزد او نفس ارتباط و تعلّق، و لازم می‌آید بر او ارتفاع احکام و جواب دادن به این وجه که احکام متوجّه معدومات ثابته است، و به

اقتضای حالی از حصّهٔ وجودی که معدوم مذکور به آن قائم است من حیثُ إنّها حصّةٌ مقتضای احکام مذکور بجا می‌آورد، و لوازم مقتضای مذکور راجع به جانب معدوم مذکور می‌گردد. تمّت.

(۲)
رسالهٔ

اثبات واجب
ملّا رجبعلی تبریزی

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمد للّه ربّ العالمین. و الصّلاة و السّلام علیٰ محمّد و آله أجمعین.

قال الله تبارک و تعالیٰ: «إنّ اللّه لایغفرُ أن یُشرَکَ بِهِ وَ یَغفرُ مادونَ ذلک لِمنَ یَشاء».

بدان که این نوشته مشتمل است بر مقدّمه و پنج مطلب و خاتمه.

مقدّمه ـ در بیان معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی در این مقام و ذکر اسامی جماعتی که قایلند که این اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب و ممکن اشتراک لفظی است.

مطلب اوّل: در اثبات واجب الوجود بالذّات.

مطلب دوم: در اثبات احدیّت واجب الوجود بالذّات، یعنی نفی ترکیب.

مطلب سوم: در اثبات واحدیّت واجب الوجود بالذّات، یعنی در نفی شریک بر سبیل اجمال.

مطلب چهارم: در بیان آنکه صفت عین ذات نمی‌تواند بود.

مطلب پنجم: در بیان آنکه اشتراک لفظ وجود و موجود میان واجب تعالیٰ و ممکنات اشتراک لفظی است، نه معنوی.

خاتمه ـ در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب آخر.

امّا مقدّمه [در بیان معنی وجود و معنی اشتراک لفظی و معنوی]

بباید دانست که معنی لفظ وجود و موجود بدیهی اند که آن هستی و چیز

هستی و احتیاج به تعریف ندارند، بلکه ممکن نیست تعریف آنها، چنانچه حکما و متکلّمین در اوّل کتابهای خود تصریح به آن کرده‌اند و از اوّل اوایل شمرده‌اند.

و نیز بباید دانست: که اشتراک چند چیز در لفظی از الفاظ: یا اشتراک در آن لفظ است بتنها. مثل اشتراک لفظ عین میان آفتاب و چشم. این اشتراک لفظی [است] و آن لفظ را مشترک لفظی می‌نامند در این مقام. یا اشتراک آن چند چیز در لفظ تنها نیست، بلکه معنی آن لفظ هم در میان آن چند چیز مشترک است. این اشتراک را اشتراک معنوی می‌نامند، مثل لفظ حیوان که مشترک است میان انسان و فرس و یک معنی است در هر دو.

و نیز باید دانست که لفظ وجود و موجود مشترکند میان واجب تعالی و ممکن، به اشتراک لفظی، و گمان اکثر مردم تا این زمان آن بود که کسی قایل به این نشده است و اگر شده است به واسطهٔ سخافت این مذهب به اعتقاد ایشان نام آن کس در میان علما مشهور نشده است و تشنیعات می‌زده‌اند به آنکه بنای اصول دین و اعتقاد به برهان است نه پیروی مردم مشهور. بنابراین جمعی از بزرگان که صاحب این مذهب بوده‌اند و نام ایشان در خاطر فقیر بود بیان می‌کنیم.

امّا معلّم اوّل: در اثولوجیا می‌فرماید که: «واللّه ـ تعالیٰ ـ یُحدِثُ إنیّات الأشیاء و صورها معاً»، یعنی الله ـ تعالیٰ ـ احداث می‌کند انیّات اشیاء را که وجودهای ایشان باشد و صور آنها که ماهیّات ایشان باشد با هم.

پس معلوم شد که وجودهای اشیاء و ماهیّات آنها همه معلول و آفریده حق تعالیٰ‌اند، پس اگر معنی وجوددر الله ـ تعالیٰ ـ بعینه معنی وجودی باشد که در ممکنات است لازم می‌آید که اوهم آفریده باشد.

و نیز می‌فرماید که: «الواحدُ المحضُ هو علّةُ الأشیاء کلّها، و لیس کشیء من الأشیاء»، یعنی واحد محض علّت جمیع اشیاء است، و نیست مانند چیزی از چیزها. پس می‌باید که وجودش غیر وجود چیزها باشد و الّا مانند چیزها خواهد بود.

و معلّم ثانی در فصول مدنیّه به این عبارت بیان کرده‌اند که: «وجودهٌ ـ تعالیٰ ـ خارجٌ عن وجود سائر الموجودات و لایشارک شیئاً منها فی معنی أصلاً، بل إن کانت مشارکة ففی الاسم فقط، لافی المعنی المفهوم من ذلک الاسم». یعنی: وجود اَللّه تعالیٰ وجودی است بیرون از وجود سایر موجودات. یعنی غیر معنی وجود سایر موجودات است و شریک نیست با هیچ یک از ایشان در معنی‌ای اصلاً. و اگر مشارکت باشد دراسم خواهد بود و بس، نه در معنی که فهمیده می‌شود از آن اسم. و حکیم مَسلمة احمد مجریطی تصریح به این کرده، چنین فرموده است که: «وجودهٌ ـ تعالٰی ـ وجودٌ خارجٌ عن وجود سائر الموجودات، لایشارک شیئاً منها فی معنی أصلاً. بل إن کانت مشارکةٌ ففی الاسم فقط، لافی المعنی المفهوم من ذلک الاسم».

و صوفیّه ـ در مقام تنزیه اسم را نیز راه نداده‌اند، و این عبارت ایشان است که: «لا اسمَ ولارسمَ و لا نعتَ و لا وصفَ». چه خوب فرموده است در این مقام عارف شبستری:

منزّه ذاتش از چند و چه و چون　　　تعالیٰ ذاتُه عمّا یقولون

و شیخ صدرالدّین قونیوی در نصوص و در تفسیر سورهٔ الحمد تصریح به این معنی کرده. و عبارت نصوص اینست که: «قولنا فیه إنّه وجودٌ للتفهیم، لاإنّه بمعنی الوجود».

و بعضی از مشایخ صوفیّه تصریح کرده‌اند که وجود عام معلول اوّل است، و این موافق مذهب بعضی از حکماست که وجود را مجعول می‌دانند أوّلاً و ماهیّت را ثانیاً. حکمای هند نیز تصریح به این معنی کرده‌اند و گفته‌اند که: «حق تعالیٰ هست نه به هستی که ممکنات‌اند».

امّا مطلب اوّل [در اثبات واجب الوجود بالذّات]

بباید دانست که موجود، یعنی مسمیٰ به اسم موجود، منقسم می‌شود به دو قسم، از جهت آن که یا محتاج است به غیر یا محتاج نیست. قسم اوّل را ممکن الوجود بالذّات می‌نامیم، و قسم دوم را واجب الوجود بالذّات. و آن قسم که

محتاج است به غیر می‌باید که محتاج به آن قسمی باشد که محتاج نیست به غیر که آن واجب الوجود بالذّات است، از جهت آنکه غیر قسم اوّل منحصر است در قسم دویمی که واجب الوجود بالذّات است.

و وجود قسم اوّل بیّن است و محتاج به اثبات نیست، و وجود قسم دویم بیّن نیست و محتاج است به اثبات، و اثبات وجود او از وجود قسم اوّل می‌شود که بیّن است. پس می‌گوییم که: هرگاه طبیعت ممکن الوجود، که محتاج است به غیر، موجود باشد واجب الوجودی که محتاجٌ إلیه اوست می‌باید که موجود باشد، لیکن طبیعت ممکن الوجود موجود است، پس واجب الوجود بالذّات موجود است.

امّا مطلب دوم [در اثبات احدیّت واجب الوجود بالذّات، یعنی نفی ترکیب]

باید دانست که واجب الوجود بالذّات نمی‌تواند که مرکّب باشد ازاجزاء مطلقاً؛ از جهت آنکه اگر مرکّب باشد از اجزاء محتاج خواهد بود به آن اجزاء، به واسطهٔ آنکه اگر آن اجزاء نباشد او نخواهد بود، واین خلاف فرض است، پس واجب الوجود بالذّات مرکّب نباشد.

امّا مطلب سوم [در اثبات واحدیّت واجب الوجود بالذّات، یعنی نفی شریک]

باید دانست که واجب الوجود بالذّات نمی‌تواند بود که دو تا باشد، یا زیاده بر دوتا، به واسطهٔ آنکه اگر دو تا باشد هر آینه معنی واجب الوجود مشترک خواهد بود میان هر دو، پس حال خالی از این نیست که این معنی عین‌ذات هر دو خواهد بود، یا جزء ذات هر دو، یا عارض ذات هر دو.

و نمی‌تواند بود که عین ذات هر دو باشد، از جهت آنکه حال از این حالی نیست که چیزی به او ضمّ شده است که دو تا شده یا ضم نشده است. اگر ضم نشده است پس دو تا نخواهد بود، بلکه همان یک معنی خواهد بود، و این خلاف فرض است. و اگر ضمّ شده است پس هر یک از آنها محتاج خواهد بود به آن امر مشترک و به آن چیزی که ضم شده است، پس واجب الوجود بالذّات نخواهند

بود، و این خلاف فرض است.

و نمی‌تواند بود که جزء ذات هر دو باشد، از جهت آنکه اگر جزء ذات هر دو باشد هر آینه مرکّب خواهد بود از آن اجزاء، پس واجب الوجود نخواهند بود، و این خلاف فرض است.

و نمی‌توانند بود که عارض هر دو باشد، به واسطهٔ اینکه هر گاه آن دو ذات را ملاحظه کنیم بی آن عارض موصوف به وجود و وجوب نخواهند بـود، پس در وجوب وجود محتاج خواهند بود به آن امر عارض، پس هیچ یک واجب الوجود بالذّات نخواهند بود، بلکه واجب الوجود به آن امر عارض خواهد بود، و این خلاف فرض است.

و دیگر آنکه اگر وجوب وجود عارض باشد فاعل آن وجوب وجود: یا ذات واجب الوجود است که معروض آن است، یا غیر ذات واجب الوجود است. اگر ذات واجب الوجود است لازم می‌آید که یک چیز هم قابل باشد و هم فاعل باشد از یک جهت، و این محال است. و اگر غیر ذات واجب الوجود است لازم می‌باید که واجب الوجود بالذات نباشد (بالغیر باشد) و این خلاف فرض است.

پس ظاهر شد از آنچه بیان کردیم اینکه واجب الوجود بیش از یکی نتواند بود، و بنابراین تقریر شبهه ابن کمونه متوجّه نمی‌گردد.

امّا مطلب چهارم [در بیان آنکه صفت عین ذات نمی‌تواند بود]

باید دانست که نمی‌تواند بود که صفت عین ذات باشد به دو دلیل:

دلیل اوّل: دلیل عام که دلیل نفی اتّحاد است، خواه اتّحاد دو ذات بـاشد، و خواه اتّحاد دو صفت، و خواه اتّحاد ذات با صفت. این دلیل مشهور است در میان حکماء، و آن این است که نمی‌تواند بود که دو چیز یکی باشند، به واسطهٔ آنکه یا هر دو موجود هستند، یا یکی موجود است و آن دیگری موجود نیست، یا هیچ کدام موجود نیستند، بلکه ثالثی بهم رسیده است.

امّا شقّ اوّل که دو موجود باشند اتّحاد نخواهد بود، بلکه دو تا خواهند بود، نه

یکی، و این خلاف فرض است.

امّا شقّ دوم که یکی موجودباشد و یکی موجود نباشد، باز اتّحاد نخواهد بود، از جهت آنکه اتّحاد موجود با معدوم معقول نیست.

امّا شقّ سوم که هیچ کدام از ایشان موجود نباشد باز اتّحاد نخواهد بود، بلکه آن دو تا بر طرف شده‌اند و ثالثی بهم رسیده است، پس اتّحاد محال است، و هرگاه اتّحاد محال باشد پس صفت عین ذات نمی‌تواند بود.

دلیل دوم: دلیل خاصّ است و آن اینست که صفت چیزی است که در ذات و ماهیّت خود محتاج باشد به موصوف و حلول کرده باشد در آن، و ممکن نیست که چیزی که محتاج باشد به چیزی در ذات و ماهیّت و حلول کرده باشد در آن چیز عین آن چیز باشد، پس صفت عین ذات موصوف نتواند بود.

امّا مطلب پنجم [اشتراک لفظ وجودوموجود درمیان‌واجب‌وممکن‌لفظی‌است،نه‌معنوی]

باید دانست که اشتراک وجود و موجود، میان واجب و ممکن، اشتراک لفظی است نه معنوی، به واسطهٔ آنکه اگر معنی وجود و موجودی که بدیهی التّصوّر است مشترک باشد میان واجب و ممکن، آن معنی: عین ذات واجب خواهد بود، یا جزء ذات واجب، یا عارض ذات واجب خواهد بود.

پس می‌گوئیم که نمی‌تواند بود که وجودی که بدیهیّ التّصوّر است و صفت ممکن است و محتاج است به ذات ممکن عین واجب الوجود بالذّات باشد.

امّا أوّلاً، به واسطهٔ آنکه این معنی بدیهی است و ذات واجب تعالیٰ بدیهی نیست. امّا ثانیاً، به واسطهٔ آنکه صفت است و صفت عین ذات نمی‌تواند بود، چه جای آنکه ذات واجب الوجود باشد. امّا ثالثاً، به واسطهٔ آنکه محتاج است و محتاج عین ذات واجب الوجود نمی‌تواند بود.

و دیگر آنکه وجود یا مقتضی عروض است، یا مقتضی لاعروض است که آن قائم به ذات بودن است، یا مقتضی هیچ کدام نیست.

اگر مقضتی عروض است پس در هر جا که یافت شود عارض خواهد بود، پس لازم می‌آید که ذات الله تعالیٰ عارض باشد، و این محال است.

و اگر مقتضی لاعروض است پس لازم می‌آید که وجود ممکن نیز قائم به ذات باشد، پس وجود ممکن وجود ممکن نخواهد بود، و این خلاف فرض است.

و اگر مقتضی هیچ کدام نیست پس اقتضای عروض و اقتضای لاعروض سببی می‌خواهد غیر معنی وجود، پس لازم می‌آید که واجب تعالیٰ در قایم بودن به ذات محتاج باشد به غیر. و این محال است. پس وجود عین ذات اللّه تعالیٰ نباشد.

و نمی‌تواند بود که وجود جزء ذات واجب تعالیٰ باشد، به واسطهٔ آنکه بالزوم این مفاسد لازم می‌آید که مرکّب نیز باشد.

و نمی‌تواند بود که وجود عارض ذات واجب تعالیٰ باشد به واسطهٔ آنکه فاعل آن وجود یا اینست که ذات واجب الوجود است، یا غیر ذات واجب الوجود است. اگر ذات واجب الوجود است لازم می‌آید که هم فاعل آن وجود، هم قابل آن وجود باشد، و این محال است. و اگر غیر ذات واجب الوجود است، لازم می‌آید که واجب الوجود در وجود محتاج باشد به غیر، پس ممکن الوجود خواهد بود، نه واجب الوجود، و این خلاف فرض است.

پس ظاهر شد که معنی وجود مشترک میان واجب و ممکن نتواند بود، پس اشتراک در لفظ وجود خواهد بود، نه در معنی که مفهوم است از او، و از آنچه بیان کردیم ظاهر می‌شود که الله تعالیٰ صفت ندارد.

امّا خاتمه [در بیان احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب آخر]

باید دانست که احادیثی که شاهدند بر این دو مطلب بسیارند:

از آن جمله کلام حضرت امیرالمؤمنین صلوات الله و سلامه علیه است، در نهج‌البلاغه فرموده‌اند که: **«کمالُ الإخلاص نفیُ الصّفات عنه»**، یعنی کمال تنزیه و خالص گردانیدن اللّه تعالیٰ نفی کردن صفات است از او. دیگر آنکه شیخ ابوجعفر

کلینی در کافی ذکر کرده‌اند که: «کلّ موصوف مصنوعٌ و، صانعُ الأشیاء غیرُ موصوف»، یعنی هر چیزی که وصف کرده باشد مصنوع است و صانع چیزها غیر وصف کرده شده است. و دیگر آن دو خطبه که شیخ ابن بابویه در کتاب توحید از حضرت امام علیّ بن موسی الرّضا، علیهما التّحیّة و الثنّاء، نقل کرده.

و بر هر شیعه لازم است که آنها را بهم رسانیده و اعتقاد خود را بر آن نهج درست نماید، بلکه هر شبانروزی ورد خود ساخته بدان مداومت کند.

و آن حضرت در خطبهٔ اوّل فرموده‌اند که: «أوّلُ عبادةالله معرفتُه، و أصلُ معرفة الله توحیدُه، و نظامُ توحید الله نفیُ الصّفات عنه، بشهادة العقول أنّ کلّ صفة و موصوف مخلوق، و شهادة کلّ مخلوق أنّ له خالقاً لیس بصفة ولا موصوف، و بشهادة کلّ صفة و موصوف بالاقتران، و شهادةالاقتران بالحدث، و شهادة الحدث بالامتناع من الأزل الممتنع من الحدث».

یعنی: اوّل بندگی کردن الله تعالیٰ شناخت اوست، و اصل شناخت الله تعالیٰ یکی دانستن است او را، و نظام یکی دانستن الله تعالیٰ نفی کردن صفات است از او، به واسطهٔ گواهی دادن عقلها بر اینکه هر صفتی و موصوفی آفریده شده‌اند، و گواهی دادن هر آفریده بر اینکه از برای او آفریننده است که نه صفت است و نه‌موصوف، و گواهی دادن هر صفتی است و موصوفی به مقارنت ایشان، و گواهی دادن مقارنت به حدوث، و گواهی دادن حدوث به امتناع از ازلی بودن که ممتنع است از حدوث.

و نیز در این خطبه فرموده‌اند که: «کلُّ مَعروف بنفسه مصنوعٌ، و کلُّ قائم فی ما سواه معلول». یعنی هر چیزی که بیّن باشد به نفس خود مصنوع است، و چیزی که قائم باشد به غیر معلول است. و نیز در این خطبه فرموده‌اند که: «من وصفهُ فقد ألحدَفیه». یعنی کسی که وصف کند الله تعالیٰ را برگشته است از حق. و نیز در این خطبه واقع شده است که: «فکلُّ ما فی الخلق لایوجدُ فی خالقه، و کلُّما یمکن فیه ممتنعُ فی صانعه». یعنی هر چیزی که هست در آفریده یافت نمی‌شود در آفریننده، و چیزی که

ممکن است اینکه یافت شود در آفریده محال است که یافت شود در آفریننده .

و در خطبهٔ دوم فرموده که: «أوّلُ الدیّانة معرفتهُ، و کمالُ المعرفة توحیدُه، و کمالُ التّوحید نفیُ الصفات عنه، بشهادة کلّ صفة أنّها غیرُ الموصوف، و شهادة الموصوف أنّها غیرُ الصّفة». یعنی: اوّل دین داری شناخت الله تعالیٰ است، و کمال شناخت یکی دانستن اوست، و کمال یکی دانستن بر طرف کردن صفات است از او، به واسطهٔ گواهی دادن هر صفتی به اینکه بتحقیق غیر موصوف است، و گواهی دادن موصوف به اینکه بتحقیق غیر صفت است.

و نیز در کتاب توحید از آن حضرت منقول است که فرموده‌اند: ـ من شبّه الله بخلقه فهو مُشرِکٌ ـ یعنی: کسی که مانند گرداند اللّه تعالیٰ را به خلق او پس شریک قرار داده است از برای الله تعالی.

و نیز در کتاب توحید منقول است از ابی عبداللّه ـ علیه السّلام ـ که فرموده‌اند: «مَن شبّه اللّه بخلقه فهو مُشرکٌ، إنّ اللّه تبارک و تعالیٰ ـ لایُشبِهُ شیئاً و لا یُشبِهُهُ شیءٌ، و کلّ ما وقع فی الوهم فهو بخلافه». یعنی: کسی که مانند داند الله تعالیٰ را به خلق او پس او شریک قرار داده است از برای الله تعالیٰ، بتحقیق که الله تعالیٰ مانند نمی‌باشد چیزی را و مانند نمی‌باشد چیزی او را، هر چیز که واقع شود در وهم، اللّه تعالیٰ به خلاف اوست.

و نیز در احادیث واقع شده است که: «مَن شبّه‌الله بخلقه فقد ألحدَفیه». یعنی کسی که مانند گرداند الله تعالیٰ را به خلق او پس بتحقیق که برگشته است از حق.

پس احادیثی که دالّند بر اثبات صفات از برای الله تعالیٰ، مثل علم و قدرت و سایر صفات، مأوّل‌اند به تأویلی که حضرت محمد باقر صلوات الله و سلامه علیه کرده‌اند که: «هل یُسمیٰ عالماً و قادراً إلّا لأنّه وهب العلمَ للعلماء والقدرةَ للقادرین. فکلُّ ما میّز تموه بأوها مکم فی أدقّ معاینه فهو مخلوقٌ مصنوعٌ لکم مردودٌ إلیکم. و الباری ـ تعالی ـ واهبُ الحیاة و مقدّرُ الموت، و لعلّ النمّل الصغار تتوهّمُ أنّ‌الله ـ تعالیٰ ـ زَبانیتین، کما، لها، فإنّها تتصوّرأنّ عدمهما نقصان لمن لاتکونان له، هکذا

حال العقلاء فیما یصفون الله تعالی».

یعنی: آیا نام برده می‌بود الله ـ تعالیٰ ـ عالم و قادر مگر به واسطهٔ آنکه بخشنده است علم را به عالمان و قدرت را به قادران. پس هر چیزی که تمیز دهید شما او را به وهم‌های خود، در دقیق‌ترین معانی او، پس او آفریده و ساخته شماست یا آفریده و ساخته شده است مثل شما ـ بنابر نسخه «مثلکم» و رد کرده است به شما، و باری تعالیٰ بخشندهٔ حیات و قدرت و تقدیر کنندهٔ موت است به شما. و امید است که مورچهٔ کوچک توهّم کند به اینکه بتحقیق از برای الله تعالیٰ دو شاخ است همچنانکه از برای اوست، پس بتحقیق که آن مورچه تصوّر می‌کند اینکه نبودن آنهانقصان است از برای کسی که ندارد آنها را. همچنین است حال عاقلان در چیزی که وصف کنند الله تعالی رابه آن چیز.

پس عالم بودن الله تعالیٰ و قادر بودن او به معنی بخشیدن علم است به عالمان و بخشیدن قدرت است به قادران. یا تأویلی دیگر باز ائمّة ـ صلوات الله وسلامه علیهم ـ کرده‌اند و فرموده‌اند که: «عالم است یعنی جاهل نیست، و قادر است یعنی عاجز نیست» که اثبات صفات کمال را حمل به سلب مقابل آن صفات که طرف نقصان است کرده‌اند.

و متقدمین از حکما، کل، این مذهب دارند و می‌گویند، که هر صفت کمالی که نسبت داده‌اند می‌شود به ذات الله تعالی مراد سلب طرف مقابل آن صفت است که آن طرف نقصان است. پس جمیع صفاتی که نسبت داده می‌شود به ذات الله تعالیٰ حتّیٰ وجود و وجوب به سلب طرف نقصان راجع می‌شود.

پس اطلاق موجود بر الله تعالیٰ به این معنی است که معدوم نیست، و اطلاق واجب بر او به این معنی است که ممکن نیست، نه به معنی آنکه وجود و وجوب دو امری است عارض ذات الله تعالیٰ و قائم به او تا آنکه ذات الله تعالیٰ به معنی وجود موجود باشد و به معنی وجود واجب، چنانکه در ممکنات است.

سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون، و سلام علی المرسلین، و الحمدلله ربّ العالمین.

(۳)
تهلیلیّه
(در اثبات واجب و توحید)
ملّا جلال الدین محمّد دوانی

بسم الله الرّحمن الرّحیم

آفتاب جمال قِدَم از آن متعالی است که خفافیش ظلمت سرای حدوث، به نظر کلیل فکر و نظر، مطالعهٔ سُبُحات انوار آن تواند نمود، لاجرم در وصف آن هر معنی که عقل تصوّر نماید و هر صورتی که در خیال درآید کرَمی السِهَامِ فی جِنحِ الظلام خواهد بود، و در آن مقام که نکته دان «أنا أفصَحُ» ندای «لَا أُحصِی ثناءً عَلَیکَ» در دهد، ابجد خوانان مکتب دانش و بینش را مجال سخن چه ماند.

پس الیق آنست که دست تشبّث به اذیال معذرت «ماعَرفناکَ حَقَّ مَعرِفَتِک» زده سر عجز به گریبان قصور درکشند، تا از آنجا که کمال رحمت اوست قصور خاک نشینان کوی نیستی را به محض فضل خود تلافی فرماید.

اللهمّ أنت کما أنت، نحن عاجزون عن درک کمالک، واقفون دونَ سُرادقات جلالک، فاجدبنا بجواذب العنایة إلیک، و خلّصنا عنّا کی نُثنی بک علیک، بل تُثنی أنت علیک، بل تکون أنت أنت، بحقّ عین الأعیان، و إنسان عین الإنسان، محمّد و آله و أخوانه من ذوی الأعیان.

امّا بعد، در این وقت که نقّاش کارخانهٔ تصویر، لوحهٔ سبزنگار بهار بر لوح غبرا کشیده بود، قوای بوقلمون آسای نامیه، لحظه فلحظه رنگی تازه می‌نمود، و لطف هوا دم از نفس عیسیٰ می‌زد، و درختان شکوفه دار موسیٰوار ید بیضا می‌نمودند، و بسیط چمن نشان از سجّادهٔ خضر می‌داد.

شبی به هنگام آنکه خرگاه کحل فام ظلام را برسم پیش منزل سلطان قمر به صحرای گیتی زدند، و نه طبق گردون نثار مقدم او را از جواهر زواهر نجوم پر

کردند، من در کُنجی نشسته در بر اغیار بسته، و دیدهٔ اعتبار گشوده بـودم، و در بدایع آیات ارضی و سماوی تأمّل می‌نمودم، و چنانچه دأب تیزبینان دیده بـاز باشد در اثر مؤثّر می‌دیدم، و به نوعی که شیوهٔ چالاکان راه طلب باشد، از صنع به صانع سفر می‌کردم، و از نقوش مختلفهٔ اکوان اصل کار باز می‌جستم، خلوت خانه حواسّ از هرگونه اسباب صور پرداخته در زوایای کمون منزوی بـودم، و چـون سواد چشم از خود مختفی که ناگاه از مهبّ عنایت بی علّت نسیم الطاف وزیدن گرفت، و مشام جان را به شمامهٔ: «إنّ اللّه فی أیّام دهرکم نفحات، ألا فتعرّضوالها» معطّر گردانید، زبان وقت به فحوای این بیت مترنّم شد:

نسیم دوست می‌یابد چراغـم　　　خـیال گـنج مـی‌بندد دمـاغم

نوعروسان لطایف کلمهٔ توحید، که مخدّرات حرم نشین خـاندان نـبوّت انـد، بردیدهٔ دل در جلوه گری آمدند، هر لحظه از عشوهٔ دلاویز ایشان صاحب نظران دل و جان را وجدی حاصل می‌شد.

و هر لحظه از کؤوس غمزه‌های شوق‌انگیز ایشان دردی کشان خم خانهٔ تجرید را نشاط دیگر می‌رسید و هر لمحه از عشوه‌های دل آویز ایشان صاحب نظران دل و جان را وجدی از نو حاصل می‌شد. گاه صورت رقمش ظلمات صـفت از آب حیوان لطایف نشان می‌داد، و سواد هیئت کتابتش چون سواد خط بتان مـهوش دیدهٔ خیال را خاصیّت کحل الجواهر می‌بخشید. و گاهی صوت کلامیش قـوّت سامعه را از غایت نشاط، به سماع در می‌آورد، و گاهی عفایف ملکوتی حـقایق معانیش، که حُورٌ مَقصوُرَاتٌ فِی الْخِیاٰمِ وصف الحال ایشان است، از تُتُق عظمت و حُجُب عزّت رخ می‌نمودند، و غوغا در شهرستان دل و جان می‌انداختند، و در مقام جلوه گری مضمون این چند بیت می‌نمودند:

مـــائیم کـــافتاب غـلام جـمال مـاست　　صدعید نو در ابروی همچون هلال ماست

روشـــن کـــه مـــی‌نماید از آئینهٔ سپهر　　آن آفـتاب [نیست] خیال جمال ماست

آن عاشقی که روز و شب اندر خیال ماست　　او خود نماند آنکه تو ببینی خیال ماست
از عشق ما کسی نزید و آنکه می‌زید　　آن کاهلی زغمزهٔ آفت سگال ماست

دل مجروح کلیم‌وار به مقتضای **خرّموسیٰ صَعِقاً** ازجام حقایق سرمست شده. و طور نمایش اغیار، بر وفق **فلمّا تَجلّیٰ رَبُّهُ لِلجَبَل جَعَلَهُ دَکّاً** از سطوت انوار قاهرهٔ آن حقایق اندکاکی یافت.

زعاصفات قضا بحر قهر موجی زد　　نهنگ عشق فرو برد طور و موسیٰ را

خواستم که ثواقب معانی چند، که اوّل ظهور ایشان از افق دل این حقیر بوده، به حکم سلطان وقت و قهرمان زمان، به مدد کلک بیان از حجاب عزّت و کمون، به سر حدّ ظهور و عیان رساند؛ چه اتّفاق انکشاف امثال این حقایق از خصایص اوقات تواند بود، و به مشاعل نیّرات حجج و برهان و قنادیل دلیل و بیان راه به نهانخانهٔ اسرار نبوّت نتوان برد.

این روشنی زپرتو نور هدایت است　　دود چراغ مدرسه این نور کی دهد

و شروع در ترصیص این رساله رفت مرتّب بر دو مقام و در هر مقامی دو موقف، به حمداللّه ـ تعالیٰ ـ که معارف ذوقیش بر وجهی واقع شد که هوشمندان دانا، که صرّافان بازار معارفند، اگر به معیار ذوق سلیم بسنجند، به تمام عیاری آن ظاهراً قائل آیند. و مباحث علمی و رسمی بر نهجی گزارش یافت، که ممارسان صناعات نظری را، قیاسا مجال جدال نماند، و لَیسَ البَیٰانُ مِثلَ العِیٰان.

و معنون شد به نام حضرت خسرو رایت، اسکندر حشمت، فریدون بسطت، انوشیروان معدلت، افلاطون حکمت، آنکه طاق بلند رواق گردون بیت الشرف او را آستانه‌ایست، و بنای رحب الفضای کون و مکان نزد همّت او میهمانخانه‌ای، صاحب دولتی، که انوار سعادت از نواصی احوال او چون آفتاب عالمتاب ظاهر است، و آثار نجابت از فحاوی اقوال او چون ظواهر مدلولات وضعی الفاظ باهر. کریم الخلقی که:

اگر دیگران کاصلشان آدمی است　　همه مردمند، آن همه مردمی است

پاک سرشتی که در شجرهٔ طیّبهٔ استعدادش، معنی یَکٰادُ زَیتُها یُضِیءُ وَلَولَم تَمسَسهُ نارٌ مترائی می‌شود، بلند همتی که با وجود تهیّؤ اسباب عشق و کامرانی صحبت دانایان اهمّ مهمّات خود شناسد، سعادتمندی که با هرگونه عوایق، که از توابع سلطنت می‌باشد، از صحبت درویشان و فیض دل ایشان بهرهٔ تمام دارد، آن که به دور عدلش فریاد جز از مرغان چمن بر نیاید، و بیداد به غیر از غمزهٔ معشوق بر عاشق بیدل ننماید.

وَ هُوَ الخاقانُ الأعظَم، مُستَخدِمُ سَلاطِینِ العَرَبِ وَالعَجَمِ، ظِلُّ اللّهِ الکامِلِ وَ لُطفُهُ الشّامِلُ، آیَةُ اللّه العُظمیٰ وَ کَلِمَةُ اللّه العُلیٰا، السُّلطانُ ابنُ السلطانِ ابنُ السلطانِ، حبیبُ المِلَّةِ والدّینِ، خَلَّدَ اللّه أنوارَ مَعدِلَتِهِ عَلَیٰ بَسِیطِ الأَرَضِینَ، وَ أَبَّدَ ظِلالَهُ عَلیٰ مَفارِقِ العٰالَمینَ.

امیدوارم که برکات این معارف، که به نور توفیق ربّانی و دقیقه‌ای مناسب با خاک استان درویشان، راه به آن توان یافت، به روزگار حضرت خاقانی که کشورستانی برسد، به محمّد و آله الوارثین بحاله.

مقام اوّل
در مباحث علمی و رسمی
و درو دو موقف است
موقف اوّل در مباحث لغوی

لا ـ حرف نفی جنس است، به معنای نفی نسبت خبر از ماهیّت واِله ـ فِعال است به معنای مفعول از «أَلَهَ» به معنای «عَبَدَ»، پس معنای إِلٰه معبود باشد، وحینئذ صفت باشد، و آن مذهب امام راغب است. امّا نزد صاحب کشّاف آن اسم جنس است، و بدین معنی استدلال کرده به آنکه او موصوف واقع می‌شود و وصف واقع نمی‌شود، وإلهٌ قَدِیمٌ می‌گویند و شَیءٌ إلهٌ نمی‌گویند، و او مبنیّ است بر فتح؛ زیرا که اسم «لا» نفی جنس است و مفرد است، و سبب بنای او: یا تضمّن معنای «من» است، چه در این قوّت است که مٰا مِن إلهٍ إلّا اللّه، یا ترکیب با «لا»

و إلاّ ـ حرف استثناء است. و اللّهُ ـ مرفوع است به آنکه بدل از اسم «لا» است، و محمول است بر محلّ او که رفع است، چه حمل بر لفظش متعذّر است؛ زیرا که عمل «لا» به واسطهٔ معنی نفی است، و «إلاّ» معنی نفی را باطل کرده، و خبر «لا» محذوف است که آن ممکنٌ است یا موجودٌ.

و این مقام از مطارح انظار ائمّهٔ عربیّت است، چه استشکال می‌کنند که اگر خبر محذوف «ممکنٌ» است این کلمه دلالت نکند بر وجود اللّٰه تعالیٰ، بلکه بر امکان او دلالت کند، پس نصّ در ایمان نباشد، و اگر «موجودٌ» است دلالت بر نفی امکان وجود معبود بر حق غیر از خدا نکند، بلکه دلالت بر نفی وجود ایشان کند، و همچنان کلمه نصّ در ایمان نباشد.

اگر گویی: فایدهٔ حذف خبر خود همین است، که ذهن به هر مذهب ممکن رود، پس هم نفی امکان إله بحق غیر از خدا لازم آید، و هم وجود معبود بحق که خداست.

جواب: آنست که در صورت حذف، ذهن به هر یک منتقل می‌شود، ولکن علیٰ

سبیل البدل، و بر هر تقدیری محذوری آتی است.

و بنابر استصعاب این سخن، صاحب کشّاف و متابعان او بر آن رفته‌اند که در این مقام و امثال آن احتیاج به تقدیر خبر نیست، بلکه «إلّا اللّٰه» مبتدا است و «لا اله» خبر؛ چه اصلش این است که «اَللّٰهُ إلهٌ» أی: مستحقٌّ للعبادة، «لا» و «إلّا» درآوردند از جهت افادت حصر.

و بعضی خواسته‌اند که تأیید سخن قوم کنند اختیار آن کرده‌اند که خبر محذوف موجودٌ است، و مع ذلک دلالت بر نفی امکان معبودان بحق غیر از خدا می‌کند، زیرا که معبود بحق جز واجب الجود نتواند بود، و هر چه موجود نیست واجب الوجود نیست، پس نفی وجود معبود بسزا غیر حق مستلزم نفی امکان است؛ چه اگر معبودی بسزا غیر حق توانستی بود واجب الوجود بودی، و چون واجب الوجود بودی موجود بودی، و ما گفتیم که هیچ معبود بسزا غیر حق موجود نیست.

و این فقیر می‌گوید: که مقصود از کلمهٔ توحید نفی استحقاق عبادت است از غیر خدا، و استحقاق عبادت اگر چه در نفس امر مستلزم وجوب وجود است، لکن نزد کفّار مستلزم نیست، چه ایشان عبادت اصنام و اشجار می‌کنند، با آنکه هیچ کس را اعتقاد وجوب وجود آنها نیست، بلکه ایشان را تماثیل انبیا یا کواکب علوی می‌دانند، و عبادت ایشان را سبب تقرّب واجب الوجود می‌دانند.

پس از اعتراف این طائفه به نفی وجود اعتراف به نفی امکان لازم نمی‌آید؛ چه شاید که کسی اعتراف کند که هیچ مستحق عبودیّت غیر خدا موجود نیست، لکن ممکن است که چیزی غیر از خدا موجود شود که مستحقّ عبودیّت باشد، پس این کلمه نصّ در ایمان نباشد، با آنکه حضرت رسالت ـ صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم ـ و سایر اساطین ملّت او به همین کلمه درباب توحید اکتفا نموده‌اند، و این کلمه علم در توحید شده.

و مرا در تأیید سخن قوم به خاطر می‌آید، که چرا نشاید که خبر محذوف «مستحقّ للعبادة باشد وإله به معنی معبود باشد مطلقاً، پس معنی او این باشد، که

هیچ معبود مستحقّ عبادت نیست غیر از خدای تعالیٰ، و در این هنگام این کلمه نصّ باشد در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی اللّٰه. و مآل معنی بر این تقدیر و توجیهی که صاحب کشّاف اعتبار کرده یکی است، چه هر تقدیر خلاصة المعنی حصر استحقاق عبادت است در اللّٰه تعالیٰ.

اگر گویند: همچنان محذور به طریق دیگر باقی است، چه از این معلوم شد که هیچ معبود بالفعل مستحقّ به عبودیّت نیست غیر از خدای؛ زیرا که اتّصاف به عنوان بالفعل می‌باید، و حینئذ احتمال آن باقی است که چیزی غیر از خدا باشد که معبود کسی نشده باشد و مستحقّ عبادت باشد، پس همچنان کلمه نصّ در نفی استحقاق عبادت از جمیع ماسوی اللّٰه نباشد.

جواب گوییم: که میان ائمّهٔ میزان خلافی است که اتّصاف ذات موضوع به عنوان بالإمکان کافی است، یا بالفعل می‌یابد، تا هرگاه که «کُلُّ اَسود کَذاَ» گوئیم مطلقاً حکم بر هر چه ممکن الاتّصاف باشد به سواد کرده باشیم، یا هر چه بالفعل متّصف باشد به سواد در احد ازمنهٔ ثلاثه.

معلّم ثانی، شیخ ابونصر فارابی، اختیار اوّل کرده، و رئیس المتأخرین ابوعلی اختیار ثانی. و جمعی از مصنّفان متأخّر از ظاهر سخن شیخ این فهمیده‌اند که اتّصاف بالفعل بحسب نفس الأمر می‌باید، و مدارسی از احکام برین نهاده‌اند.

ولکین شیخ در کتاب اشارات و شفا، تصریح به خلاف این نموده و اتّصاف را اعمّ از نفس الامری و فرضی گرفته، و عبارتش در اشارات این است که: نَعنِی بِهِ أَنَّ كُلَّ وٰاحِدٍ مِمّا يُوصَفُ بِ«ج» سَوٰاء كٰانَ موصُوفاً بِ«ج» فِی الفَرضِ الذِّهنِيِّ أَوفِی الوُجُودِ.

و حینئذ بر فطن لبیب پوشیده نیست که امکان اتّصاف نیز اخذ می‌باید کرد، چنانچه تصریح به آن کرده، پس فرق میان مذهب شیخ و فارابی، به زیادتی اعتباری است در مذهب شیخ، که با امکان اخذ اتّصاف بالفعل فرضاً کرده و فارابی نکرده.

و ما را در بعضی حواشی اتّفاق به تنقیح این مقام و دفع شکوک وارده بر آن

افتاده، و چون مقصود اینجا چیزی دیگر است به ذکر آن اطناب نمی‌رود.

و چون این مقدّمه مقرّر شد، گوییم که بر هیچ یک از مذهب شیخ و فارابی، سؤالی متوجّه نیست، چه این قضیّه سالبه است، و سالبه با انتفاء موضوع صادق می‌آید، پس اینجای که نفی استحقاق الوهیّت از تمام افراد ممکن الاتّصاف به الوهیّت، غیراز خدا، صادق است، چه «اِلٰه» را فرد ممکن غیر از او نیست.

اگر گوئی: سخن در امثال این فن مبنیّ بر متفاهم عرف است، نه بر تدقیقات فلسفی، و در عرف لغت معنی «لاضارِبَ فی الدّارِ» این است که هیچ ضارب بالفعل به حسب نفس الامر در دار نیست.

جواب گوئیم: أَلآنَ جِئتَ بِالحَقّ. لکن این کلمه نصّ است در ایمان، در حقّ کسی که اعتقاد وجود آلهة بسزا غیر از خدا کرده باشد، چون مشرکان. و اگر کسی اعتقاد امکان وجود ایشان کند، با آنکه قائل به نفی وجود باشد، التزام می‌کنیم که به این کلمه در حقّ او حکم به ایمان نتوان کرد؛ چه این کلمه رافع همه انواع کفر نیست، بلکه رافع اشتراک در الوهیّت است بالفعل، نه بالامکان، چنانچه خود به آن تصریح کرده‌اند، که اگر کسی برای سلب صفتی از صفات کمال از خدای تعالیٰ کافر شود، به این کلمه حکم به اسلام او نکنیم، همچنانکه اگر کسی به سبب انکار رسالت حضرت مصطفیٰ - صلی اللّٰه علیه و آله و سلّم - کافر شود، به این کلمه مسلمان نشود تا «محمدٌ رسولُ اللّٰه» نگوید. و اگر از برای قدح در احکام دینی کافر شود مسلمان نشود تا زمانی که اذعان به آن حکم نکند.

و آنکه حضرت رسالت پناه - صلّی اللّٰه علیه و آله و سلّم - از کفّار به همین کلمه اکتفا نموده بنابرآنست که کفر ایشان به سبب اشراک بود، و از اینجا معلوم شد که در مرتبهٔ اوّل می‌توان که اختیار آن کنند که خبر محذوف موجودٌ است، و به همین طریق رفع شبهه کنند.

و بحث در عربیّت لفظ «اللّٰه» و اشتقاقش چون مخصوص به این مقام نیست و

میانهٔ افاضل مشهور است و همّت متوجّه بعضی حقایق بلند است در آن خوض نمی‌رود، واللّهُ مفیضُ الخیر و الجود.

موقف دوم در مباحث عقلیّهٔ متعلّقه به آن

چون این کلمه عَلَم است در باب توحید مناسب آنست که برهانی چند بر این مسأله اقامت رود، و چون هر یک از متکلمان و حکما را در این مسأله مسلکی است خاصّ دلالت بر هر یک ازین دو طریق لایق می‌نماید.

[مسلک اوّل] مسلک متکلّمان

متکلمان گویند: چون ممکن را وجود از ذات خود نیست پس هر آینه محتاج باشد به مؤثّری، و تأثیر مؤثّر در آن شیء یا در حال وجود است یا در حال عدم، و محال است که در حال وجود باشد، زیرا که تحصیل حاصل محال است، پس در حال عدم باشد. پس هر ممکن حادث باشد، زیرا مسبوق است به عدم خود، و چون حادث باشد فاعل مُوجَب نتواند بود، چه اگر مُوجَبَ باشد تخلّف اثر از وی ممکن نباشد، پس مسبوق به عدم نتواند بود، لیکن مجادل را رسد که گوید: شاید که اثر قدیم بالنّوع و حادث بالأفراد باشد و مؤثّر مُوجَب و هر یک از افراد مسبوق به عدم باشد، و تخلّف نوع از مؤثّر ممکن نباشد پس مختار باشد، پس واجب الوجود مختار باشد،

و این دلیل و امثال این خالی از ضعفی چند نیست. پس الیق آنست که چنین گویند: که اختیار صفت کمال است وانتفاء آن نقصان، و نزد عقل این مقدّمه ظاهر است، پس واجب مختار باشد، چه نقص بر واجب محال است. و حینئذ اگر یکی ارادهٔ وجود ممکنی کند آن دگر خالی از آن نیست که ارادهٔ عدم آن تواند کرد یا نه.

اگر نتواند عجز بر آن یکی لازم آید، چه عدم آن فی حدّ ذاته ممکن است، و مانع از ارادت آن طرف جز اختیار آن دیگر طرف نقیض او را نیست.

و اگر تواند پس تخالف ایشان در اختیار ممکن باشد.

و حینئذ خالی از آن نیست که مراد هر دو حاصل شود، یا مراد هیچ یک حاصل نشود، یا مراد یکی حاصل شود. اوّل مستلزم اجتماع نقیضین است، و ثانی مستلزم ارتفاع نقیضین با عجز هر دو، و ثالث مستلزم عجز یکی، و امور ثلاثه باطل است.

پس تعدّد آلهه مستلزم امکان تخالف است، و امکان تخالُف مستلزم احد المُحالات الثّلاث، پس ملزوم اوّل باطل باشد، و این برهان را برهان تمانُع خوانند. و آیهٔ... لَوْ کٰانَ فِیهِمٰا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتٰا اشاره به این است.

و مرا در این برهان سخنی است؛ زیرا که می‌توانند اختیار شقّ اوّل کنند و گویند: لا نُسلّم که عجز یکجا لازم آید؛ چه عجز عبارت است از عدم قدرت بر چیزی، و استحالهٔ تعلّق اراده به چیزی مستلزم انتفای قدرت نیست.

اگر گویی: عجز از اراده لازم می‌آید، چه این طرف فی حدّ ذاته ممکن است، و فرض آنست که آن یکی اراده آن نمی‌تواند کرد.

گوئیم: اراده آن طرف ممکن بالذّات است، و ممتنع به سبب تعلّق ارادهٔ آن دیگر به طرف دیگر، و امتناع تعلّق اراده به چیزی ممتنع بالغیر مستلزم عجز نیست، چه مُحال است که ارادهٔ باری متعلّق شود به وجود چیزی به شرط عدم او، و حال آنکه عجز بر او لازم نمی‌آید.

و می‌توان که تقریر برهان به طریق دیگر کنند که این خدشه مندفع شود. و آن این است که خالی از آن نیست که در قدرت و ارادهٔ یکی از آن دو ضعفی هست یا نیست. اگر هست نقص یکی لازم آید، و اگر نیست و طرفین ممکن هر دو ممکن است پس تواند که ارادهٔ یکی متعلّق به طرفی شود و از آن دیگری به دیگری. و حینئذ اگر مراد هر دو برآید اجتماع نقیضین، و اگر هیچ یک بر نیاید ارتفاع نقیضان، و اگر یکی بر آید دون الآخر عجز بر یکی که خواست و نشد، یا ترجیح بلامرجّح؛ چه مفروض آنست که در قدرت و ارادهٔ هیچ یک قصوری نیست.

و این برهان را به طریقی دیگر تقریر می‌کنند. چنین که: چون ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات پس اگر ارادهٔ یکی طرفی را مانع نشد از تعلّق ارادهٔ آن دیگر به طرفی دیگر، پس تعلّق ارادهٔ آن دیگر به آن طرف ممکن باشد، و حینئذ مُحالات ثلاث لازم آید، و اگر مانع شد ترجیح بلامرجّح لازم آید، چه ارادهٔ یکی اولیٰ نیست به منع ارادهٔ آن دیگری از عکس.

و به طریقی دیگر می‌گویند: که خالی از آن نیست که ایشان هر دو قادرند بر جمیع ممکنات یا نه، ثانی باطل است، پس اوّل متعیّن باشد، و حینئذ لازم آید که هیچ ممکن موجود نشود؛ چه اگر موجود شود ترجیح بلا مرجّح لازم آید، یا توارد علّتین مستقلّتین، یا عجز هر دو.

و بیان ملازمت اخیر آنکه: اگر موجود شود به یکی موجود شود یا به هر دو یا به هر یکی، و بر هر تقدیر مُحالی از آن سه محال لازم آید.

امّا بر اوّل؛ زیرا که نسبت ممکن به هر یک از ایشان، علی السّویّه است، پس وجود او به یکی دون آخر ترجیح بلا مرجّح باشد. و بر تقدیر ثانی: عجز هر دو لازم آید، زیرا که هیچ یک مستقل در ایجاد نباشد. و بر تقدیر ثالث توارد علّتین مستقلّتین بر معلول شخصی باشد، و تالی باطل است، پس مقدّم باطل باشد.

و مرا در این برهان اشکالی است، زیرا که اوّلاً اختیار شقّ اوّل می‌کنیم و می‌گوئیم: لانُسلّم که نسبت هر ممکن به هر یکی از ایشان علی السّویّه است؛ چرا نشاید که بعضی را بالماهیّة نسبتی مخصوص باشد به یکی و بعضی دیگر را به دیگری. و ثانیاً، اختیار شقّ ثانی می‌کنیم و می‌گوئیم: لا نُسلّم که عجز یکی لازم می‌آید و عجز عدم قدرت است، و چرا نشاید که هر یکی قادر باشند بر آنکه استقلالاً ایجاد کنند، لکن ارادهٔ ایشان به ایجاد بالاشتراک شود.

و این سخن را بر بعضی از اقران خود عرض کردم و ایشان فرمودند که این سخن گاهی تمام شود، که تعلّق قدرت با اراده قابل شدّت و ضعف باشد، و ظاهراً

نیست، و این نظری است دقیق، لکن محال است، زیراکه قدرت تأثیر بر وفق اراده می‌کند، و چون اراده متعلّق به ایجاد بالاشتراک شده تأثیر قدرت نیز به همان نهج خواهد بود.

واسلم طرق آنست که بعد از اثبات واجب به دلیل عقلی، اثبات توحید و غیر آن از صفات به دلیلی نقلی کنند، چه ثبوت شرع و نبوّت موقوف بر توحید نیست، و لکن در اینکه دلیل نقلی مفید یقین است سخنی هست.

و ما این براهین را در بعضی از رسائل بسط داده‌ایم، و چون خاطر اینجا متوجّه به چیز دیگری است به همین قدر اکتفا رفت. و التوّفیقُ من اللّٰه العلیم الحکیم.

مسلک دوم مسلک حکمای مشائین

که مدار مطالب ایشان بر براهین عقلی است، و مقدّم ایشان ارسطو است و شیخ مدوّن قواعد، چنانچه حال مشهور است شیخ ابوعلی سینا را گویند. بنابر اصول فلسفه اولیٰ مقرّر است که وجوب وجود عین واجب است، پس اگر واجب الوجود متعدّد باشد وجوب، حقیقت مشترکهٔ ایشان باشد، و حینئذ امتیاز هر یکی از آن دیگر به تعیّن باشد، و تعیّن، خواه ثبوتی و خواه عدمی، اتّصاف ماهیّت به او واجب نخواهد بود: چه اگر واجب بودی هر جاکه وجوب یافت شدی تعیّن یافت شدی، پس تعدّد نبودی، و هو خلفٌ، مع انّه المطلوبُ، پس ممکن باشد.

و حینئذ علّت او یا ماهیّت است یا امری خارج، نمی‌تواند بود که ماهیّت باشد، زیراکه اگر ماهیّت باشد هر جا که ماهیّت یافت شود آن تعیّن یافت شود، پس واجب یکی باشد، و هو خلفٌ مع انّه المطلوبُ، و اگر امری خارج است لازم آید که واجب محتاج باشد بغیر در تعیّن و احتیاج منافی وجوب است.

و بر این اعتراض کرده‌اند که: احتیاج در وجود منافی وجوب است نه احتیاج در چیز دیگر، و احتیاج در تعیّن مستلزم احتیاج در وجود نیست.

وجواب گفته‌اند: که احتیاج در تعیّن مستلزم احتیاج در وجود است، زیرا که وجود عارض ماهیّت نمی‌شود الّا بعد از تعیّن، چه عروض وجود ماهیّت را در

مرتبهٔ اطلاق معقول نیست، پس هرگاه که ماهیّت را تعیّن زاید باشد عروض وجود او را موقوف باشد بر تعیّن. و شریف علامّه سرّه در حواشی شرح حکمة العین امر به تأمّل فرموده در این مقدّمه، چه مبرهن نیست و بدیهی نیست.

و بر فطن لبیب پشیده نماند که ایشان در بحث هیولیٰ و صورت گفته‌اند: که تشخّص هر یک از هیولیٰ و صورت به آن دیگر است، چه هیولی علّت فاعلی تشخّص صورت است، و صورت علّت فاعلی تشخّص هیولی. پس اگر افتقار در تشخّص مستلزم افتقار در وجود بودی لازم آمدی که هر یک علّت وجود آن دیگری بودی، هیولیٰ قابل وجود صورت و صورت فاعل وجود هیولیٰ، و این باطل است.

پس معلوم شد که بر اصول حکمای مشّائین، تشخّص سابق بر وجود نیست، و احتیاج در تشخّص مسلتزم احتیاج در وجود نیست، لیکن این مبحث فی حدّ ذاته نقش نفس است، و تنقیح آن مزید بسطی می‌طلبد.

و در برهان مذکور خللی دیگر است؛ زیرا که بعد از مساعدت بر آنکه وجوب وجود عین واجب است، چرا نشاید که وجوبات متعدّد باشد، و اطلاق وجوب بر هر یکی از ایشان بر سبیل تشکیک یا اشتراک لفظی باشد، پس وجوبات متخالفهٔ بذواتها باشند و هر یک عین واجبی.

اگر گوئی: وجوب معنی واحد است، پس چون وجوب عین ماهیّت باشد اگر واجب متعدّد باشد در ماهیّت وجوب شریک باشند و هر یک را ممیزّی باید و نَسوُقُ الکَلٰامَ إلیٰ الآخِرِ.

گوییم: که چرا نشاید که حال وجوب، چون حال وجود باشد، به نسبت با وجود خاصّ واجبی، و وجودات خاصّهٔ ممکنه که ایشان ماهیّات متخالفه‌اند بذواتها بر مذهب ایشان، چه وجودات خاصّه نزد ایشان بسیط است و ترکیب در ایشان نیست اگر چه لفظ وجود مقول است بر همه بر سبیل تشکیک. و حاصل کلام آنکه می‌تواند بود که ماهیّات متخالفه باشند که وجوب بر هر یک مقول شود یا به

تشکیک یا به اشتراک لفظی، و هر یک وجوبی خاص باشند متمیّز از غیر بذات خود.

و به طریق مفصّل‌تر از این گوییم: این که گفته‌اند که وجوب عین واجب است مراد مفهوم کلّی وجوب است یا افراد او، بطلان اوّل ظاهر است، و بر تقدیر ثانی چرا نشاید که وجوب را افراد متکثّره مختلفة الحقایق باشد هر یک عین واجبی، واللّٰه اعلم.

مسلک سوم مسلک عظمای حکماست که ایشان را به عرف زمان اشراقیان می‌گویند.

و مدار مطالب ایشان بر ذوق سلیم و اشراقات حدسی است، و مقدّم ایشان، چنانچه مشهور است، افلاطون است، و شیخ مدوّن قواعد ایشان حکیم الٰهی شیخ شهاب الدّین مقتول است. و چون این فن از حکمت، بنابر علوّ رتبت آن، دوحهٔ ادراکش دست برد دانشمند نمایان روزگار نشده، و کُنج‌نشینان زوایای مدارس از اشراق لمعات انوار این آفتاب سپهر کمال بی نصیب‌اند، و سالکان منهج طلب را در این عصر از ساحت مقاصد آن خبری نیست، و درد ست ایشان از جواهر حقایق آن گهری نه، لابدّ چندی از امّهات مطالب ایشان که بیان این مطلب مبتنی بر آنست بیان کنیم، بتوفیق اللّٰه تعالی.

اوّلاً، بباید دانست که همچنان که اختلاف به حقیقت می‌باشد، چون اختلاف انسان و فرس، به عدد نیز می‌باشد، چون اختلاف زید و عمرو، و اختلاف به کمال و نقص نیز می‌باشد در ذات شیء بی انضمام امری خارج به آن حقیقت، بلکه برای کمال در نفس حقیقت و نقصان آن با قطع نظر از امور زایده و آنچه مشّائیان گویند که: ماهیّت و اجزای آن قابل شدّت و ضعف نیست، با آنکه دلیلش تمام نیست، منتقض می‌شود به زیادتی مقدار بر مقدار، چه زاید غیر از مقدار چیزی نیست و همچنین ناقص.

و ثانیاً، نموده می‌شود که عقل در اوّل نظر تقسیم اشیاء به نور و ظلمت می‌کند، و مراد به نور اینجا آنست که پیدا به خود باشد و دگرها به او پیدا، خواه محتاج به غیر باشد و خواه نباشد.

پس حاصل معنی نور این است، که پیدائی او به خود باشد، یعنی پیدایی زاید بر حقیقت او نباشد، و تصوّر او بدیهی است، و تعریف از برای تنبیه است. و مراد به ظلمت اینجا عدم النّور است مطلقاً، و تقابل میانهٔ او و نور تقابل سلب و ایجاب است.

و چون این مقدّمه مقرّر شد گوییم: که غواسق برزخیّه را، یعنی اجسام را، امری چند لازم است که مشخّص ایشان است، مثل آشکال و نهایات که به آنها از یکدیگر ممتاز می‌شوند. و شک نیست که علّت این امور نفس ماهیّت جسمی نیست، و إلّا اختلافات نبودی، چه ماهیّت در همه امور یکی است، و نه لازم ماهیّت، چه همه در آن شریکند.

و نمی‌توان که علّت هر یک از این امور هویّت آن شخص باشد، چه هویّت او به واسطهٔ اینهاست، پس اگر اینها به سبب هویّت او باشند دور لازم آید.

و نمی‌تواند بود که اختصاص هر جسمی به شکلی و هیأتی به سبب جسمی دیگر باشد، چه حدس صائب حاکم است به آنکه جسمی علّت هویّت جسمی دیگر نیست، و دیگر آنکه اجسام متناهی است، پس دور لازم می‌آید.

و نمی‌تواند بود که به واسطهٔ هیولیٰ باشد یا صورت؛ چه اینها بر اصول اشراقیان موجود نیستند، و بر تقدیر وجود ایشان هیولیٰ در عناصر مشترک است بشخصه و صورت بنوعه، پس مخصّص هیولیٰ نمی‌تواند بود، و نوع صورت جسمی هم نتواند بود. و سخن در اشخاص صورت جسمیّه همان سخن در اشخاص اجسام است، که سبب اختصاص هر یک به آن اشکال و هیئت چیست، و هکذا إلی الآخر.

و نمی‌تواند که عرضی باشد قائم به او یا به غیر، از برای لزوم دور یا تسلسل، پس ثابت باشد که مخصّص هر جسمی به هیأتی نه جسم است ونه عارض او و نه اجزاء او بهر تقدیر.

پس امری خواهد بود نه جسم و نه جسمانی، بلک نور مجرّد، و این نور مجرّد

مفتقر به غیر نیست، پس واجب الوجود ثابت باشد، و اگر مفتقر باشد هر آینه مفتقر به برزخ نخواهد بود، چه اخسّ علّت اشرف نتواند بود، بلکه به نور دیگر اشرف و انور از او مفتقر خواهد بود، و تسلسل باطل است.

پس منتهی شود به نوری که مفتقر به غیر نباشد و اشرف از او نباشد، که او نورالأنوار است و نور اعظم و نور قیّوم و نور محیط و نور اعلیٰ و نورقهّار. و او غنیّ مطلق است، و غیر او همه به او مفتقر، چه هر چه غیر اوست پرتوی است از نور او، یا پرتوی از پرتو نور او، و هلّم جراً، و هر چه اقرب به او باشد مُشرِق‌تر، چنانچه در نور محسوس قابلی که اقرب است به نیّر نورانی‌تر است، پس مراتب موجودات که شعاعات آفتاب نورالأنوار است بِحسب قرب و بعد به او متفاوت است، در کمال اشراق، و نیّران، و نقصان تا به غایتی می‌رسد که مرتبهٔ اجسام است که در غایت کثافت است، و شعاع نورالأنوار از آن مرتبه ابعد نمی‌رود.

و چون اثبات واجب الوجود به این طریق نمودند در بیان وحدانیّت گویند: که نور مطلقاً، خواه آنچه قائم به غواسق جسمی است و خواه آنچه قائم به ذات خود است، یک حقیقت است، و از این جهت است که تمام انوار واجب التعظیم‌اند، به حسب نوامیس الهی، و از اینجاست که در نوامیس قدیمه اجسام مستنیره قبله بوده است.

و آنچه مشّائیان گویند: که حقیقت واحده نتوان بود که بعضی افرادش عرضی باشد و بعضی جوهری، زیرا که اگر آن حقیقت مقتضی غناست از محل همه افرادش مستغنی باشند، و اگر مقتضی افتقار همه مفتقر باشند.

در جواب گوییم: که لانُسلّم که طبیعت مقتضی غنا است یا افتقار، بلکه طبیعت مقتضی هیچ یک از آن دو نیست، و مراتب مختلفهٔ آن در کمال و نقصان تقاضای افتقار و عدم افتقار آن می‌کند، و غایت نقصانش آنکه عرضی باشد به غیر. و به این ظاهر شد دفع آنچه گویند که چگونه بعضی افراد حقیقت واحده علّت باشد و بعضی معلول. و این مقدّمه که انوار حقایق مختلفه نیستند حدسی است، و نزد

ارباب ذوق سلیم و حدس صائب ظاهر است.

و بر این تنبیهی کرده‌اند و گفته‌اند: که اگر انوار حقایق مختلفه بودندی، مرکّب بودندی از ما به الاشتراک و ما به الامتیاز، زیراکه مطلق نور، بدیهیّ التصوّر و اظهر اشیاست و مشترک است میان انوار و زاید بر حقیقت ایشان نیست.

امّا اشتراک ظاهر است، امّا زائد نیست، زیراکه مراد به نور چیزی است که ظاهر به ذات خود باشد، و ظهور زاید بر ذات او نباشد، پس ظاهر از نور کنه ذات او باشد، و مُحال است که نور مرکّب باشد، چه کنه او همان است که به ذات خود ظاهر است، و بدیهیّات بسیط‌اند، چه اگر مرکّب بودندی احتیاج به ترتیب اجزای ایشان در معرفت کنه ایشان بودی.

(طریق اشراقی در توحید باری تعالیٰ)

چون این مقدّمه تمهید یافت که اختلاف میان انوار بالنّوع نیست، بلکه کمال و نقصان در نفس حقیقت ایشان است با اتّحاد حقیقت، گوییم که نمی‌تواند بود که نور غنیّ مطلق متعدّد باشد؛ چه اگر متعدّد باشد تمایز ایشان به سبب حقیقت و لوازم آن نتواند بود، زیرا که مشترک است میانهٔ ایشان، چنانچه گذشت، و به عوارض نتواند بود؛ زیرا که سبب اختصاص هر یکی به عارضی، یا حقیقت ایشان باشد، یا هویّت، یا امری خارج. اوّل باطل است، زیرا که حقیقت هر دو یکی است. و ثانی ظاهر البطلان است، چه تحصیل هویّت به آن عارض است. و ثالث نیز باطل؛ زیرا که ایشان در این هنگام در تحصیل هویّت مفتقر به غیر باشند، پس غنیّ مطلق نباشند، و تمایز به کمال و نقصان نتواند بود؟ زیرا که مفروض آنست که هر دو نور غنیّ مطلق اند، و حینئذ ناقص غنیّ مطلق نباشد، چه هر چه ناقص است بالذّات مفتقر است به کمال.

وهمانا تدقیق فروشان جدال گویند: که چرا نشاید که نور ناقص را آن کمال ممکن نباشد، پس او را افتقار به کمال نباشد، چه افتقار در امر ممکن تواند بود.

وَلَأن سَلَّمْنا که افتقار به کمال دارد، چرا نشاید که نور ناقص، اگر چه مفتقر است به کمال، مفتقر به نور کامل در ذات خود نباشد، به این معنی که پرتو نور کامل نباشد.

گوییم: که به اتّفاق کافّهٔ عقلا از متکلّمان و مشّائیان و غیرهم، نقص بر واجب الوجود محال است، چه نقص مستلزم امکان است، و بدیهت عقل حاکم است به آنکه هر که او را در وجود که منبع کمالات است افتقار به غیر نباشد در توابع آن مفتقر به غیر نخواهد بود، و این دعویٰ مخصوص اشراقیان نیست.

طریقی دیگر در توحید [باری سبحانه]

شک نیست که اینکه همه چیزها محتاج باشند به چیزی اکمل است آن چیز را از آنکه بعضی چیزها به آن محتاج نباشد، پس اگر دو نور غنی باشند هیچ یک غنی نباشد،ز یرا که هر یک را صفت اکمل فوت شده باشد، که احتیاج جمیع چیزهاست به او، و هر چیزی را که نقصانی باشد به وجهی از وجوه البته ممکن است و محتاج، پس هر دو ممکن و محتاج باشند. این است خلاصه آنچه در کتب ایشان است با تنقیح و زیادتی در بعضی مواضع و تتمیم بعض مقدّمات که ناظر به دستیاری ذوق سلیم و طول ممارست قواعد ایشان در تواند یافت. اکنون نوبت آن رسید که طرفی از حقائق بلند بیان کرده شود بتوفیق اللّٰه عزّ و جلّ.

مقام دوم
در کشف بعضی حقایق شهودی

[مباحث] آنها از اطوار دانش بود و اینها انوار بینش است و شتّان مابینهما

تَـرَقَّ إِلیٰ وادی العَـقیقِ بِـذِی اللِّوىٰ   وَدَع عَنکَ ذِکرَ الرَّبعِ مِن أیمَنِ الحِمیٰ
وَ ذَرْ کُــلَّ قَــولٍ غَــیرَ هَـذاٰ فَـإِنَّهُ   هُوَ الصَّالِحُ الأَصلِیُّ وَالآخَـرُ الصَّـدیٰ

و درا ین مقام نیز دو موقف است:

موقف اوّل در بیان حقائق متعلّقهٔ به معنی آن

بدان که توحید را سه مرتبه است.

مرتبه اوّل توحید افعال که تمام افعال فعل حق بیند، و این اوّل درجات سالکان منهج حقیقت است. و از ثمرات و نتایج این مرتبه توکّل حقیقی است، که دیدهٔ ترقّب و ترهّب از وسائط برگیرند و برسبب گمارند، و هر چه واقع شود از او بینند، و تفاصیل اکوان را مجاری احکام مؤثّر حقیقی شناسند. و آنچه ابوعثمان مغربی گفته: مَا الإنساٰنُ إلاَّ قَوٰالِبُ وَ أَشباٰحُ یَجرِی فِیهٰا أَحکاٰمُ المَقٰادِیرِ، اشارت به اینست»

و لیکن در این مقام نکته‌ای هست بغایت دقیق، که افعال تماماً اگر چه راجع به مؤثّر حقیقی است و غیر او را در ایجاد آن هیچ مدخلی نیست، لکن گاه به اعتبار تعلّق به وسائط صوری صفت قبح پیدا می‌کند، و به اعتبار انتساب به فاعل در غایت حسن وکمال است، چه هر چهِ هست به اعتبار آنکه اثری از آثار الهیٰ است گرد نقص به ساحت آن نمی‌رسد و در غایت حسن و جمال است، امّا نسبت با بعضی وسائط صوری صفت نقصان پیدا می‌کند.

و آنچه بعضی از ائمّهٔ سلف ـ رحمهم اللّه ـ گفته‌اند: که ذات فعل به قدرت «اللّٰه» است و وصف طاعت و معصیت از عبد، مبدأ این سخن تواند بود، و قصوری اگر هست از جانب عبارت است یا از تحریفات نقله. و متفطن لبیب باید که در سخن تعمّق نماید تا از صدا، صوت اصلی بازیابد، چه اکثر اصول ملل و مذاهب مختلفه مبدأ آن یک سخن است.

هر کس به زبانی سخن عشق تو گوید   عاشق به سرود غم و مطرب به ترانه

و تمام توضیح کلام در این مقام آنست که بعض ائمۀ اساطین کشف و تحقیق فرموده‌اند که: «همچنانکه ذوات را به سبب تعلّق اوصاف به ایشان احکام پیدا می‌شود که به آن متّصف می‌گردند، چنانکه ذات به سبب تعلّق علم عالم می‌شود. صفات را نیز به سبب تعلّق و انتساب به ذوات احکام پیدا می‌شود، چنانچه علم به سبب تعلّق و انتساب به ذات قدیم قدیم می‌گردد، و به تعلّق حادث حادث.»

چون این مقدّمه معلوم شد گوئیم: هر فعلی را دو اعتبار است: اعتبار انتساب به ذات مؤثّر حقیقی، و به این اعتبار شأنی از شؤون اوست. که مقتضی جنبش حسن او و کمال و تمامی مجالی جمال اوست، و از این جهت حسن محض است. و دیگر انتساب او به مظاهر و مناسبت او با شؤون آن مظهر بخصوصه و عدم مناسبت، و به این اعتبار گاه حسن است و گاه قبیح، پس قبح بعض افعال عبارت است از عدم مناسبت آن با خصوص مظهری، پس یک فعل از نسبت به مؤثّر حقیقی نور حسن و هستی گرفت، و از نسبت به مظهر رنگ ذمّ و قبح.

و اگر ناظر بصیر به دیدۀ تحقیق در این مقدّمات تحدّق نماید و غبار مصطلحات جعلی از پیش روی فطرت اصلی بنشاند همانا او را بسی معارف بلند و لطائف ارجمند که از نظر نظائر به برقع عزّت و حجاب عظمت محتجب است رخ نماید.

از آن جمله آنچه حکما گفته‌اند: که وجود خیر محض است و شرّ از عدم است. و دیگر سرّ تکلیف شرعی و ترتیب مدح و ذمّ و ثواب و عقاب بر افعال. و عدم منافات آن با مذهب تحقیق، و سرّ کسب اشعری، که اینها بر متحذقان صناعت نظر پوشیده است.

و معنی: ما اَصابَکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَ ما اَصابَکَ مِن سَيِّئَةٍ فَمِن نَفسِکَ. با فحوای قُل کُلٌّ مِن عِندِ اللّهِ در تعانق آید. و سرّ «الرِّضا بِما قَضا» با مؤدّای إنَّ اللّهَ یَأمُرُ بِالعَدلِ وَالإحسانِ وَإیتاءِ ذِی القُربیٰ وَ یَنهیٰ عَنِ الفَحشاءِ وَالمُنکَرِ وَالبَغیِ. توافق نماید و معلوم شود با آنکه همۀ افعال فعل خدا است قبح و ذمّ عائد به او

نیست، و با آنکه فاعل همه اوست کمالات همه اشیاء به او عائد است، و ازنقائص آن بکلّی منزه است.

ای عربدهٔ نرگس مستت همه خوش   وی شعبدهٔ زلف چوشستت همه خوش
ای هر چه کنی زپای تا سر همه خوب   وی سر تا پای هر چه هستت همه خوش

مرتبه دوم توحید صفات و او آنست که تمام صفات را صفات حق بیند، چنانچه علم را علم حق بیند و قدرت را قدرت او، و همچنین سایر صفات. و در این مقام سالک از صفات به صفات پناه برد، چنانکه در مرتبهٔ اوّل از افعال به افعال، و این مرتبهٔ از مرتبهٔ اُولیٰ اعلی است، چه صفات مبادیِ افعالند، پس توحید صفات مستلزم توحید افعال است.

و در این مقام مثل همان نکته که در مرتبه اوّل گفتیم هست؛ چه صفات بأ سرها به اعتبار انتساب به آن ذات در غایت شرف و کمال است، و به اعتبار انتساب به مظاهر صفت قبح بهمان معنی که گفتیم پیدا می‌کند.

پس هر صفت کمال که در عقل درآید راجع به ذات احدیّت می‌شود، و او اعلی از آن است به مراتب غیر متناهیه، و هر نقصان که متصوّر می‌شود از او مسلوب است، و ساحت عزت او از آن متباعد به ابعاد غیر متناهیه .

در تو حیرانم و اوصاف و معانی که توراست   واندر آن کس که ترا بیند و حیران تونیست

مرتبهٔ سوم، توحید ذات است که بجز یک ذات نبینند و همه کثرات در وحدت حقیقی او متلاشی بینند، نه وحدتی که مقابل کثرت است، که آن ظلّی از اظلال اوست، و نه وحدتی که ساری در عدد است، که آن مرتبه‌ای از مراتب تنزّلات جمال اوست، بل وحدتی که اگر شمع جمال بر افروزد صدمات سبحاتش نمایش تعیّنات را پروانه‌وار بسوزد.

عالم همه از شعله انوار بسوزد   گر لمعه‌ای از نور رخش جلوه نماید

و این مرتبه احدیّت جمعی است، که هر چند کثرات به تطوّرات گوناگون برآید وحدت حقیقی او از محوضت اطلاق و کمال استغناء بیرون نیاید. بلکه چندانکه

امواج کثرات مترائیه متراکم گردد ظهور قهرمان استغنای او بیشتر شود، [و] چندانکه اضداد به تخالف و تعاند برخیزند مصالح مملکت او انتظام بیشتر گیرد.

و در این اطوار از توحید احتیاج به نفی و اسقاط نیست، و در این مرتبه از وصول حاجت به فنانه بلکه فنا و نفی و اسقاط نیز محاط این وحدتند، و هر چه به وجهی از وجوه متعلق اشارتی یا محاط عبارتی گردد، خواه به طریق سلب چیزی از او و اسقاط، و خواه به طریق اثبات چیزی مراورا، از عالم کثرت است.

و این وحدت مرتبهٔ غیب الغیب است، که از جهات اشارت حسّی و وهمی و عقلی متعالی است، و امتداد موهوم اشاره، به ساحت کبریای او نمی‌رسد.

و چندان که تیزبینان بلند رتبت به نردبان اطوار مدارج سیر برآیند، و دیده بر فرق سرنهند، برجمال با کمالش محیط نگردند، لیکن از برای ضیق مجال الفاظ وسعهٔ حیطهٔ معانی اشارتی به آن می‌کنند به لفظ موجود و حقّ و نظائر آن، و ساحت عزّ او از آن منزه است، که در حیطه عبارت و اشارت درآید.

و آنچه گفته‌اند: که التوّحیدُ إسقاطُ الإضافات، مراد به اسقاط آنست که با او چیزی دیگر به هیچ وجه از وجوه اعتبار و ملاحظه نکنند، نه به طریق سلب و نه به طریق ایجاب، حتّیٰ که اسقاط را هم ملاحظه نکنند، لاسلباً و لا إیجاباً، بلکه وحدت صرف و اطلاق محض بینند، و او را چنانچه هست باز گذارند، و عقل و وهم را مجال تصرّف در آن ندهند.

زروی خوب تو مشّاطه دست باز کشید — که شرم داشت که خورشید را بیارایـد

چه حق توحید او همان است که خود بخودی خود می‌کند بی واسطهٔ نعت و وصف و صوت و حرف و عبارت و اشارت.

مٰا وَحّدَ الوٰاحِدُ مِن وٰاحِدٍ — اِذ کُلُّ مَن وَحّدَهُ جٰاحِدٌ
تَـوحِیدُهُ إیّـاهُ تَـوحِیدُهُ — وَنَـعتُ مَـن یَـنعَتُهُ لٰـاحِدُ

این است شمّه‌ای از احوال مراتب ثلاث توحید و در استعاذهٔ نبوی، ص، که أعوذُ بعفوک من عقابک، أعوذُ برضاک من سخطک؛ أعوذبک منک؛ لاأُحصی ثناءً

علیک؛ أنت کما أثنیت علیٰ نفسک. اشارت به این مراتب است علی التّرتیب.

چون این معلوم شد واقف حقایق شناس را پوشیده نباشد که کلمهٔ طیّبهٔ «لَا إِلٰهَ إِلَّا اللّٰهُ» اشارت به هر سه مراتب توحید است، چه افعال و اوصاف و ذات بحقیقت، مخصوص اِلٰه است، پس حصر اُلوهیّت در حق مستلزم انحصار فعل و وصف و ذات باشد در او. و از لطائف نکات این کلمه آنست، که حذف خبر «لا»، بنابر اصول علمای معانی بیان، برای آنست تا ذهن به هر مذهب ممکن منتقل شود، پس انحصار هر مفهوم در حضرت حق لازم آید؛ چه چون هستی منحصر است در او توابع هستی نیز هم او را خواهد بود.

دانه هستی چه بود زان او　　　آنِ که باشد ثمرات کمال

و درآنکه تعبیر از ذات احدیّت به لفظ «اللّٰه» کرده شده، نه به سایر اسامی و صفات، چند نکته می‌نماید:

اوّلاً، آنکه باقی اسماء هم اسم ذاتند به اعتبار شأنی از شؤون و صفتی از صفات. «و «اللّٰه» عَلَم ذات است من حیثُ هی بی ملاحظهٔ هیچ وصف از اوصاف، و لهذا به احاطهٔ جمعیت مستحقّ جمیع صفات کمال است، به خلاف دیگر اسماء که محیط بر مقابلات خود نیستند. و در این مقام، که مقصود توحید صرف است، مناسب لفظ «اللّٰه» است که دلالت بر ذات من حیث هی می‌کند.

و دیگر، آنکه چون این لفظ احاطهٔ اجمالی بر جمیع اسماء و صفات که اصول اکوان و حقایق‌اند دارد، در این مقام مناسب است اِشعار بر آنکه تنوّعات کثرت سطوت وحدت حقیقی را کاسر نیست، و محوضت اطلاق او را منافی نه.

دیگر، آنکه همچنان که این کلمهٔ طیّبه اصل ایمان است و باقی ارکان به منزلهٔ تفاصیل آن، لفظ «اللّٰه» نیز اصل جمیع اسماء است و اُمّ القریٰ است، پس مناسب آن نمود که در اصل، اصل ایراد کنند. و چون طرفی از حقایق معنوی نموده شد، شروع در بعضی از لطایف لفظی آن رود، وَ مَا النَّصرُ إلاّ مِن عِندِ اللّٰهِ.

موقف دوم
در لطایف متعلق به الفاظ

بدان که حروف را سه مرتبه است:

مرتبهٔ اوّل: آنست که در نفس متکلّم اند، که متکلّم، اوّلاً، تخیّل آنها کرده، و بعد از آن متوجّه ایجاد آنها به تحریک آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص می‌شود، و این مرتبه شبیه به انطواء حقایق به حسب وجود علمی است در ذات اقدس، و حروف را در این مرتبه حروف عالیه و حروف فکریّه می‌گویند، و کُنّا حُرُوفاً عٰالِیٰاتٍ لَمْ تُقَلْ اشارت به مرتبت علمی است از ظهور حقایق.

مرتبهٔ دوم: آنست که در صورت صوتی و کلامی بر مشعر سمع جلوه می‌کند، و حروف را در این مرتبه حروف وسطی می‌گویند.

مرتبهٔ سوم: آنست که در هیئت رقمی کتابی بر دیدهٔ أولی الأیدی و الأبصار ظاهر می‌شود، و آن را به این اعتبار حروف سافله می‌گویند.

و حروف را روحی و قلبی و جسدی است، روحش مرتبهٔ عددی، قلبش صورت کلامی، و جسدش صورت کتبی.

(۱) چون این مقدّمه تمهید یافت، نموده می‌شود که از لطائف نکات که در این کلمهٔ کریمه ظاهر است آنست که مدار ترکیب او بر سه حرف «ا، ل، ه» است.

و الف، در مرتبهٔ سفلی که حروف را به این اعتبار حروف سفلی می‌گویند، اعنی محلّ رقمی، عبارت است از اوّل تعیّنات، چه او خطی است مرتسم از تکرّر نقطه، و ترائی او در حدود مختلفه مساحت لوحی، و باقی حروف از او حاصل می‌شود.

و لام،اشارت است بر وجود منبسط بر اعیان، چه صورت رقمی او مشتمل است بر قائمه‌ای که آن الف است، و ذیلی که آن نون است، پس الفی است منبسط بر نون متصل به او.

و «ها»، اشارت است به تمام دائرهٔ کون، پس در این کلمه اشارت به وحدت حقیقی و اصول مراتب تنزّلات اوست؛ چه مشتمل است بر اوّل مراتب ظهوری

حقّ، که «الف» است، و بر وجود منبسط بر اکوان که «لام» است، و بر تمام دائرهٔ کون که «ها» است، و نقطه بر وجه سریان و تکرّر ظهوری در همه متحقق، همچنانکه وحدت حقیقی بی شائبهٔ حلول و اتّحاد در همه ظاهر.

(۲) دیگر از لطایف نکات این کلمه: آنست که در او به غیر حروف اسم «اللّه» هیچ دیگر نیست، چه مادّهٔ ترکیب او، چنانچه گفتیم، الف است و لام وها. و در این مقام اشارت است به اینکه همچنانکه در دلالت جعلی وضعی تفاصیل لفظ «اللّه» است، که دلالت بر توحید می‌کند بی مدخلیّت غیری، در دلالت عقلی حقیقی نیز تفاصیل مراتب تنزّل وحدت حقیقی است، که دلالت بر توحید می‌کند بی شوب مداخلت غیری.

چون دهان دلبران در هست و نیست　　　خود به بود خود گواهی می‌دهد

و به وسیلهٔ این نکتهٔ دقیقی که ظاهراً إلی الغایة در شبکهٔ خاطر دیگری نیامده، عارف نکته‌دان بسی از امهّات حکم و معارف اقتناص تواند نمود، از آن جمله آنکه اکوان بأ سرها به منزلت کلمهٔ توحید است، چه تطوّرات وحدت حقیقی و تفاصیل مراتب ظهوری اوست که دلالت بر احدیّت جمعی می‌کند، پس تمام عالم کلمهٔ توحید است صادر از حق، وَفیهِ أسْرٌ أخَرُ لا أبُوحُ بِها.

تلقین درس اهل نظر یک اشارت است　　　گفتم کنایتی و مکرّر نمی‌کنم

(۳) نکتهٔ دیگر از لطایف رقمی این کلمه آنست که تمام حروف او در هیأت کتبی بر وضع استقامت است و ارتفاع، إلاّ «ه» که در دو موضع از آن واقع است و «لام» که قائمه‌اش مرتفع است و ذیلش مستدیر.

در ضمن این نکته سرّی هست، چه اصل خطوط به حسب نظر اوّل دو است، یکی مستقیم و دیگری مستدیر، و باقی اقسام خطوط منحنیه، از یکی از این دو مأخوذ است یا هر دو، و به طریق ترکیب یا تحلیل، و عندالتّحقیق اصل خطوط خط مستقیم است، و مستدیر از او مأخوذ است. پس الف در محلّی دیگر کتبی اشارت به مرتبهٔ احدیّت است، و «ها» اشارت به مرتبهٔ تفرقه است، و در این کلمه بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری مندرج است با وسط سیر شعوری، چه الف اشارت به مرتبهٔ

جمعیّت است، و «ه» اشارت به تفرقهٔ محض، و «لام» اشارت به جمع میان هر دو.

و اوّل مراتب سیر شعوری تفرقهٔ محض است، و وسط جمع میان هر دو، و نهایت جمعیّت و احدیّت، چه جمعیّت احدی، چنانچه از پیش به آن اشارتی رفت، موقف سالک نتواند بود، بلی مقبل ساعی.

(۴) نکتهٔ دیگر: عارف حقایق بین داند، که مدار عالم کون و فساد، اعنی عالم امکان، چه مراد به کون و فساد نه استحالت است تا مخصوص عناصر باشد، چنانکه عرف مشّائیان است، بل ایجاد و اعدام بر اسمَی قابض و باسط است؛ چه ایجاد مقتضی ظهور سلطان بسط است و اعدام فرمان قهرمان قبض، و تمامت مناهج احکام الٰهی از تفاصیل این دو منهج کلّی است، و شکّ نیست که نمود امکان است که سبب افتقار به کلمهٔ توحید می‌شود، و نمود امکان از مقتضیات بسط است، از این جهت است که تمام حروف او از این قبیل است که تلّفظ به آن به بسط حنک و شفتین بی قبض عضلات حاصل می‌شود.

(۵) نکتهٔ دیگر: بر واقفان رموز آیات و بیّنات حرفی پوشیده نیست، که «الف» که در مجلیٰ صوتی اشارت به ذات احدیّت است در تمام اجزای این کلمه هست و در بعضی ظاهر است و مسمّیٰ است، و در بعضی به طریق بیّنات مدمج و مکنون؛ چه گفتیم اجزای او الف است و لام وها، و الف در هر سه هست، و در اینجا با ترتیب نکتهٔ ثانیه، نکته دان را تلویح است بر آنکه هستی و نمودنیها همه یا ذات احدیّت است یا اسماء او.

(۶) نکتهٔ دیگر: بر محاسبان دیوان هوشمندی پوشیده نیست، که مراتب عددی حروف این کلمه منحصر است در واحد و خمسه و ثلاثون. و واحد، چنانچه سابقاً اشارت به آن رفته، اوّل تنزّلات وحدت حقیقی اطلاقی است، چه وحدت حقیقی اطلاقی از سموت نظر وجهاتش متعالی است، و خطوط ادراک به سطح ذات او نمی‌رسد، بلکه نهایت منفذ سهام نظر اذیال ملابس صفات و تنزّلات او تواند بود، و در موقف توحید ذات ایمائی به این معنی رفت. و این سخن در غایت ظهور است، چه وحدت محض بر صرافت اطلاقی منافی ثنویّت

و دوئی به جمیع اعتبار است، و شکی نیست که شعور و ادراک و اشارت مقتضی تعدّد و ثنویّت است، و لو بالاعتبار.

و هر چه تعبیر از این مرتبه به آن کنند ضربی از تنبیه نفس باشد بر توجّه آن ساحت، نه آنکه آن اشارت فی الواقع احاطه آن مرتبه کرده باشد، چه هرگز به آن مرتبه نتوان رسید، و هر چند بیشتر روند میان سالک و آن مرتبه ابعاد باقی باشد.

پس روشن شد که واحد عددی که مرتبهٔ الف است، اوّل مراتب تنزّلات وحدت حقیقی است، و نسبت سریان او با اعداد در غایت مناسبت با سریان و ظهور وحدت حقیقی است در کثرات.

و از این جهت است که گفته‌اند: که الف اشارت به ذات احدیّت است، و خمسه نهایت کثرت است، و ابعد از او از محیط وحدت نیست. چنانچه در محلّ خود مقرّر داشته‌اند، چه کمال و تمامی هر عددی آنست که هر چه در او مدمّج است از نسبت به طریق تفصیل ظاهر شود. مثلاً، کمال «سه» که مخرج ثلث است ثلاثة که امثال ده است، که در او ثلث سه که یکی است و سه مثل او که تسعة است ظاهر شده به صورت تمامی. و کمال «دو» پنج است، چه دو مخرج نصف است و ضعف یک، و درپنج نصف دو که یکی است و ضعف او که چهار است بتمام ظاهر است.

و چون دو بدایت کثرت است، خمسة که کمال اوست نهایت کثرت باشد و نیز از او کمتر و بیشتر به وحدت حقیقی اطلاقی اقرب است، زیرا که به تسعة دائرهٔ هر مرتبه تمام می‌شود، چه بعد از آن عشرة است که مبدأ مرتبهٔ عشرات است و بعد از او واحد جزوحدت حقیقی اطلاقی چیزی نیست، پس خمسة ابعد اعداد باشد از وحدت حقیقی اطلاقی، چنانکه در محلّ خود بیان کرده‌اند.

و از منبّهات است بر این معنی: آنکه تمام اطراف بر عدد خمس واقع‌اند، چنانکه عدد حواس که نهایت سیر ظهوری وجود و بدایت سیر شعوری اوست پنج است، وعدد اجسام پنج است، فلکیات و چهار عنصر، و زمان پنج است فصول اربعة و آن سیّال که راسم امتداد موهوم است که تقدیر حرکات به او

می‌کنند، و اطراف و جوارح انسان که طرف نشأت کونی است پنج است، سر و دو دست و دو پای، و طرف دست اصابع خمسة است. و اسلام که طرف مرتبهٔ شعوری است پنج است، و عدد اکوان سفلی پنج است، چهار عنصر و مرتبهٔ امتزاجی، وکم مثلها. و خواصّ این عدد بسیار است، چنانچه ائمّهٔ کشف در محلّ خود به افادهٔ آن التفات فرموده‌اند، و عدد ثلاثون اوّل اعداد افراد عقود عشرات است، و نسبت او به عشرة نسبت ثلاثة است به واحد.

چون این مقدّمه تمهید یافت گوئیم: که در این کلمه رتبت احصائی اشارت است به بدایت و نهایت سیر ظهوری و شعوری و به سر منزل و محیط سیر شعوری نیز، چه واحد مبدأ سیر ظهوری است، و خمسة که نهایت کثرت است منتهای آن سیر، و هم او مبدأ سیر شعوری و واحد منتهای آن.

و عدد ثلاثون، که کثرت است و بعد از وحدت شعوری، اشارت به محطّ راحل سالک صاحب مقام است؛ چه عارف، بعد از وصول به وحدت برای تکمیل ناقصان و استوا بر عرش تمکین، سیر منعکس به سرحدّ کثرت می‌نماید.

و چون حصول اثر و ظهور کثرت بی تثلیث صورت نبندد، چه لابدّا ست از فاعل و قابل و نسبت ازدواجی میانهٔ ایشان، و سالک را از برای انتظام طرف صورت به حکم قهرمان اسم ظاهر، بعد از عروج به وحدت حقیقی رجوع به عالم کثرت که عالم افعال است می‌باید نمود.

این آن سر کوی بود کـه اوّل　　　زآنجا به همه جهان سفرکرد

پس ثلاثین اشارت به این مرتبه باشد، و وجه مناسبت بغایت ظاهر است؛ چه این عدد کثرتی است در مرتبت ثلاثة بعد از وحدت شعوری، چنانچه این مرتبه شعور به وحدت حقیقی ذاتی.

كَمٰا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ. مِنهُ بُدِءَ وَإلَيهِ يَعودُ كُلُّ شَيءٍ، واللّٰهُ أعلَمُ بِالصَّوابِ

اَللّٰهُمَّ أَرِنَا الحَقَّ حَقّاً وَ ارزُقنٰا اتِّبٰاعَهُ وَ أرِنَا البٰاطِلَ بٰاطِلاً وَ ارزُقنٰا اجتِنٰابَهُ.

(۴)
رسالهٔ
جام گیتی نما
تالیف
قاضی کمال الدین میر حسین میبدی

بسم الله الرحمن الرحمی

سپاس حکیمی را که افکار حکماو انظار علما در معرفتِ کُنهِ او متحیّر و پریشانند، و درود بر کاملان، خاصّه حضرت مصطفی و آل و اصحاب او که غایت ایجادعالم ایشانند.

امّا بعد، معروض اربابِ اَلباب آنکه تمییز نوعِ انسان از سایر انواع حیوان به فضیلت تعقّل است، و هر چند کسی در تعقّل اتمّ و اقوی است مرتبهٔ او در انسانیّت ارفع و اعلی است. و کمال تعقّل انسانی آنست که مرآت نفس او مرتسم شود به صورِ حقایق و احوال اشیاء، از واجب الوجود، و عقول و نفوس، و هیولیٰ و صور جسمیّه و نوعیّه، و افلاک و کواکب،و عناصر بسیطه، و مرکّبات ناقصه و تامّه که معدن و نبات و حیوان است، بتخصیص انسان که آخر مراتب وجود است. و نفس ناطقه به واسطهٔ این ارتسام عالمی عقل شود که مشابه به عالم عینی بود. بنابراین معنی، قلم خجسته رقم، نقاب خفا از چهرهٔ حقایق به مداد توفیق اِلٰهی برداشت، و این مختصر مسمّیٰ به **جام گیتی‌نما** بر وفق مشرب متأخرّین حکما بر صحایف ظهور نگاشت.

و مقصود آنست که در بعضی اوقات سبب تذکار فقیر باشد، در مجلس عالیحضرت، شاه زادهٔ عدالت پناه، آئینهٔ صور الطاف اِله، نقاوهٔ عناصر و افلاک، خلاصهٔ ارباب ادراک، حامی ارباب هدایت، ما حی اسباب غوایت، مفتاح کنوز توفیق، مصباح رموز تحقیق، معدّل نهار عدالت، محدّد جهات ایالت، متمّم خلق احسان، مقوّم نوع انسان، ملاذ علمای

امصار، معاذ حکمای اعصار، جامع حدود اِلٰهی، مانع رسوم تباهی، گوهر دُرج حشمت، اختر بُرج حکمت، مرآت نفوس فلکی، مشکات عقول ملکی، شعر:

سِــــراجٌ لأنــــوار العــدالة مشــرقٌ　　و قاسمُ فیض الحقّ بین الخلائقِ
له عــلمُ تُــوحیدٍ و فــطرةُ حکــمةٍ　　و مشربُ تحقیق و کشفُ الحقائقِ

نورّ اللّه ـ تعالیٰ ـ قلبه بأنوار المعارف، و أفاض علیٰ نفسه القُدسیّةِ العوارف، امید که به عین عنایت ملحوظ نظر کیمیا اثر شود. و التوکّلُ علی اللّه الأحد الصّمد.

و این رساله مشتمل است بر فاتحه و سی مقصد و خاتمه.

فاتحه [اقسام موجودات]

موجود یا به ذات خود موجود است، و او را واجب الوجود گویند، یا ذات او نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم، و او را ممکن الوجود خوانند.

و ممکن الوجود بر دو قسم است: جوهر که محتاج نیست به موضوع، و عرض که محتاج است به موضوع.

و جوهر بر دو قسم است: مجرّد و مادّی، و جوهر مجرّد یا عقل است، که علاقهٔ او به اجسام منحصر است در تأثیر، و یا نفس است که اکثر علاقهٔ او به اجسام تدبیر و تصرّف است، و گاه تأثیر هم کند، مثل چشم زخم.

و جوهر مادّی هیولی است، و صورت، و جسم طبیعی. و هیولی محلّ است، و صورت حالّ، و جسم طبیعی مرکّب است از این دو، چنانچه سریر مرکّب است از خشب و هیئت مخصوصه.

پس اصول موجودات هفت باشد: واجب الوجود، و عقل، و نفس، و هیولی، و صورت، و جسم طبیعی، و عرض.

مقصد اوّل [صفات واجب و صفات ممکن]

کنه وا جب الوجود را نمی‌توان دانست، ووجود و تشخّص و وحدت و سایر صفاتِ او عین ذاتِ اوست، یعنی مترتّب می‌شود بر مجرّد ذات او آنچه مترتّب

می‌شود بر ذات ممکن با صفت.

و واجب الوجود در هستی مانند ضوء است در روشنی. و چنانچه ضوء به ذات خود مُضیء است واجب الوجود عین وجود است و به ذات خود موجود است.

و ممکن الوجود در هستی مانند زمین است در روشنی. و چنانچه نسبت زمین به روشنی و تاریکی یکسان است و روشنی او از غیر اوست نسبت ممکن الوجود به وجود و عدم یکسان است، و وجود او از غیر اوست.

مقصد دوم [علم حصولی و علم حضوری]

علم بر دو قسم است: حصولی و آن به حصول صورت معلوم است در عالم، و حضوری و آن به حضور معلوم است نزد عالم، مثل علم ما به نفس ما و به صفات قائمه به نفس ما. و چون صفات حق ـ تعالیٰ ـ عین ذات اوست پس علم او حضوری باشد.

و شیخ رئیس ابوعلی سینا در این مسأله مخالف قوم است و می‌گوید: علم حق ـ تعالیٰ ـ به ذات خود حضوری است و به سایر اشیاء حصولی، و این سخن منافی قاعدهٔ مقرّرهٔ قوم است که: «فاعل هر شیء قابل آن شیء نمی‌تواند بود».

مقصد سوم [خدا عالم است به کلّیّات و جزئیّات]

مشهور است که حکما می‌گویند که خدا عالم است به کلّیّات و جزئیّات بر وجه کلّی، و مراد آنست که علم کامل او زمانی نیست و در شأن او ماضی و حال و استقبال تصوّر نمی‌توان کرد، و امتداد زمانی با حوادث که مقارن اجزای اوست به یک دفعه نزد او حاضر است، و همه نسبت با او متساویند، به خلاف علم ناقص ما که زمانی است، و بعضی حوادث نسبت به علم زمانی ماضی است، و بعضی حاضر، و بعضی مستقبل.

و برای توضیح این معنی زمان را مثل ریسمانی فرض باید کرد که هر جزو از آن ریسمان به رنگی باشد. اکنون اگر انسان، به نظر کامل، مشاهدهٔ آن ریسمان کند

همه را به یک نظر ببیند، اگر موری متحرّک به نظر قاصر آن را مشاهده کند هر دم رنگی ظاهر گردد و رنگی غائب شود.

مقصد چهارم [فعل حق تعالیٰ و خیرات و شروراً]

فعل حق نزد حکما بر وفق ارادت و عنایت اوست، اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند، و لیکن فعل خمیر لازم ذات اوست، چنانچه علم و سایر صفات کمال لازم ذات اوست. و مقدّم شرطیّهٔ اُولیٰ در این صورت واجب التحقّق است. و مقدّم شرطیّهٔ ثانیه ممتنع التحقّق، و اطلاق ایجاب بر ذات خدای تعالی به این اعتبار می‌کنند. و او خیر محض است، و اگر شرّی قلیل در موجودی متحقق شود به واسطهٔ آنست که شرّی قلیل در آن موجود لازم خیر کثیر است، و ترک خیر کثیر برای شرّ قلیل منافی حکمت است.

مقصد پنجم [عقول مجرّد و نفوس افلاک]

همهٔ اشیاء پرتو هستی حقّ‌اند، و عقل اوّل را بی واسطه ابداع فرموده، و به واسطهٔ عقل اوّل عقل ثانی و فلک اطلس و نفس او را، و به واسطهٔ عقل ثانی عقل ثالث و فلک ثوابت و نفس او را. و براین منوال ایجاد عقول و نفوس شده، تا عقول عشره و افلاک تسعه و نفوس فلکیّه پیدا گشته.

و اشراقیان منع حصر عقول در ده کرده‌اند و می‌گویند: عدد از حدّ احصاء متجاوز است، و به زعم حکما فلک اطلس عرش است، و فلک ثوابت کرسی، و عقول و نفوس فلکیّه ملائکهٔ علوی. و موجود شدن مجردّی از مجردّی مثل روشن شدن چراغی است از چراغی.

و از عقل عاشر که او را عقل فعّال گویند و جبرئیل نزد حکما عبارت از اوست، هیولای عناصر و صور و اعراض و نفوس عنصریّه صادر شده است.

و اشرقیان گویند: هر نوع ربّی دارد از جنس عقول، و آن را ربّ النوّع خوانند، و طِباع تامّ نیز گویند، و مُثُلِ افلاطونی این عقول است، و این مُثُل غیر مُثُل معلّقه

است که اشراقیان و صوفیّه در اثبات ان متفق‌اند. و اشراقیان آن را اقلیم ثامن و عالم اَشباح گویند، و صوفیّه آن را عالم مِثال، و ارضِ حقیقت، و خیالِ منفصل خوانند.

مقصد ششم [کمال عقل و سرّ حرکت فلک]

عقل را جمیع کمالات ممکنه حاصل است، و فلک را هیچ کمال ممکن در حیّز قوّت نیست اِلّا اوضاع مختلفه، و او تشبّه به عقل می‌کند و می‌خواهد که اوضاع مختلفه غیر متناهیه از قوّت به فعل آورد، و آن به یک دفعه میّسر نیست، پس به تدریج به واسطهٔ حرکت به فعل آورد.

و اشراقیان برآنند که حرکت فلک رقصی است که به واسطهٔ بوارق قدسیّه و شوارق انسیّه از او صدور می‌یابد، و مبدأ اشراق انوار بر هر فلک ربّ‌النوع اوست، و فلک به واسطهٔ هر اشراق مستعّد حرکتی است و به واسطهٔ هر حرکتی مستعدّ اشراقی.

مقصد هفتم [نفس فلکی و نفس انسانی]

نفس ناطقه دو قسم است، اوّل نفس فلکیّه، و بعضی گویند هر یک از کواکب سیّاره مانند دل است، و افلاک جزئیّهٔ او مانند سائر اعضاء، و نفس فلکیّهٔ اوّل متعلق است به کوکب، و به واسطهٔ کوکب به افلاک جزئیّه، پس نفوس فلکیّه نُه باشد به عدد افلاک.

و ابوعلی گوید: هر فلک را نفسی است، و هر کوکب را هم نفسی است که محرّک اوست به حرکت وضعیّه، پس نفوس فلکیّه به عدد افلاک وکواکب باشند.

ثانی نفس انسانیّه، که مشارٌالیه به «أنا» اوست، و نزد افلاطون ازلی ابدی است، و نزد ارسطو حادث ابدی است، وبعد از خراب بدن باقی است، و او به مثابهٔ لُبّ است، و بدن به منزلهٔ قِشر.

و اشراقیان گویند: نفس ناطقه مخصوص به انسان نیست و حیوانات دگر را هم هست، بلکه نباتات هم از ادراک خالی نیستند، و لهذا اگر در سمتُ حرکت نبات در وقت نمو مانعی پیدا شود، آن نبات قبل از وصول به آن مانع منحرف می‌گردد،

و سمتی دیگر تعیین می‌کند.

مقصد هشتم [هیولی و صورت]

هیولای هر فلکی مغایر هیولای فلک دیگر است، و مغایر هیولای عناصر است، امّا هیولای عناصر یکی است. و صورت به دو قسم است: صورت جسمیّه که هیولیٰ با او جسم مطلق است، وصورت نوعیّه که جسم مطلق است با او نوعی از انواع جسم مطلق است، و نسبت هیولیٰ با صورت جسمیّه چون نسبت نفس انسانی است به هیئت صوتیّه، و صوت به منزلهٔ جسم مطلق است، و نسبت جسم مطلق به صورت نوعیّه چون نسبت صوت است به هیئت حرفیّه، و حروف به مثابهٔ انواع جسم‌اند.

و اشراقیان نفی آن هیولیٰ می‌کنند، و جسم مطلق را هیولیٰ می‌خوانند، و به صورت نوعیّه جوهریّه قائل نیستند و می‌گویند: تنوّع جسم مطلق از اعراض اوست.

مقصد نهم [جسم بسیط و جسم مرکّب]

جسم دو قسم است: بسیط و مرکّب، و هر جسم را مکانی و شکلی طبیعی هست، و شکل طبیعیّ بسائط کروی است، و جسم بسیط افلاک است و کواکب و عناصر.

و افلاک کلّیّه نُه‌اند: فَلَک الافلاک که او را فلک اطلس و فلک اعظم گویند، پس فلک ثوابت، پس فلک زحل، پس فلک مشتری، پس فلک مرّیخ، پس فلک شمس، پس فلک زُهره، پس فلک عُطارد، پس فلک قمر.

و در تحت او کرهٔ اتش است، پس کرهٔ هوا، پس کرهٔ آب، پس کرهٔ خاک، و همه مماسّ یکدیگرند، بدین هیئت: و اللّٰهُ أعلمُ.

مقصد دهم [فلک الأفلاک و فلک البروج]

فلک الافلاک کره‌ای است متوازی السّطحین که مرکز أو مرکز عالم است و هیچ کوکب در او نیست، و فلک البروج مثل اوست، و جمیع ثوابت در او مرکوزند، و آنچه مرصود شده هزار و بیست و پنج است. و منطقهٔ فلک الافلاک که معدّل النّهار

است و منطقهٔ فلک البروج که دائرة البروج است به دو نقطهٔ متقابل تقاطع کرده‌اند: یکی را نقطهٔ اعتدال ربیعی گویند و یکی را نقطهٔ اعتدال خریفی. و غایت بُعد دائرة البروج از معدّل النهار در جانب شمال مسمّیٰ به نقطهٔ انقلاب صیفی است، و در جانب جنوب به نقطهٔ انقلاب شتوی، و به این چهار نقطه دائرة البروج به چهار ربع منقسم می‌شود.

و مدّت قطع آفتاب هر ربعی را فصلی است از فصول اربعهٔ مشهوره، در اکثر معموره دو ربع متلاصق را به چهار نقطهٔ دیگر به شش بخش متساوی قسمت کنند، و شش دائرهٔ عظیمهٔ متقاطعه بر قطبین دائرة البروج فرض کنند که چهار از آن به این چهار نقطه گذرد و یکی به نقطهٔ اعتدال و یکی به نقطهٔ انقلاب، و فلک بر این شش دائره به دوزاده بروج مقسوم شود.

و دائرة البروج هم به دوازده قوس قسمت یابد، و ایشان را هم بروج خوانند، و هر برجی سی درجه باشد از سیصد و شصتد درجهٔ منطقه، و همین فلک را به بیست و هشت بخش متساوی قسمت کنند و آن منازل قمر است، و هر برجی دو منزل و ثُلث منزل باشد.

و اسامی بروج و منازل به اعتبار کوکبی چند است که در وقت قسمت مسامت بروج و منازل بوده‌اند و اکنون به واسطه حرکت فلک البروج آن مسامته تغییر یافته، و دور نیست که احکام نجومی هم به واسطهٔ این تغییر متغیر شده باشد، و اللهُ أعلمُ.

مقصد یازدهم [فلک آفتاب]

فلک آفتاب کره‌ای است متوازی السّطحین که مرکز او مرکز عالم است، و او را فلک مُمثّل خوانند، و در ثِخَن ممثّل کره‌ای است متوازی السّطحین که مرکز او غیر مرکز عالم است، و او را فلک خارج مرکز گویند، و سطح مُحدّبِ ممثّل ممایّن محدّب اوست به نقطهٔ اوج، و مقعّرِ ممثّل ممایّن مقعّر اوست به نقطهٔ حضیض.

و چون خارج مرکز را از ممثّل جدا کنیم دو کرهٔ مختلف الثِخَن بماند: یکی حاوی خارج مرکز و یکی محویّ او، و اوّل را متمّم حاوی گویند و ثانی را متمّم

محوی خوانند و رقّت حاوی از جانب اوج است، و غِلظت او از جانب حضیض، و رقّت و غلظتِ محوی به عکس است.

و آفتاب کره‌ای است مصمت مرکوز در خارج مرکز و سطح او مماسّ سطحین خارج مرکز است به دو نقطه، بدین هیئت: والله أعلمُ بالصّواب.

مقصد دوازدهم [فلک زهره و مریّخ و مشتری و زحل]

فلک زهره و مریخ و مشتری و زحل مانند فلک آفتاب‌اند، لیکن آنچه در فلک آفتاب خارج مرکز نام دارد اینجا به حامل مسمّیٰ است، و به جای جرم آفتاب فلکی است که او را تدویر گویند. و این کواکب اربعه مرکوزند در فلک تدویر، و سطح ایشان مماسّ سطح تدویر است به یک نقطه، بدین هیئت: واللهُ أعلمُ.

مقصد چهاردهم [فلک عطارد]

فلک عطارد مشتمل است بر ممثّل و در ثِخَن ممثّل فلکی است خارج مرکز و او را مدیر خوانند، و محدّب او مماسّ محدّب ممثّل است به نقطه‌ای که او را اوج ممثّل و اوج مدیر خوانند، و مقعّر او مماسّ مقعّر ممثّل است به نقطه‌ای که او را حضیض ممثّل و حضیض مدیر گویند، و در ثخن مدیر حامل است و محدّب او مماسّ محدّب مدیر است به نقطه‌ای که او را اوج مدیر و اوج حامل گویند، و مقعّر او مماسّ مقعّر مدیر است، به نقطه‌ای که او را حضیض مدیر گویند و حضیض حامل نیز گویند، و عطارد را دو اوج و دو حضیض و چهار متمّم باشد بدین هیئت واللّهُ أعلمُ.

مقصد پانزدهم [مجموع افلاک بیست و پنج است]

از سخنان سابق ظاهر شد که مجموع افلاک بیست و پنج است: فلک اعظم، و فلک البروج، و دو فلک آفتاب ممثّل و خارج مرکز، و دوازده فلک زهره و مریّخ و مشتری و زحل، به اعتبار ممثّل و حامل و تدویر، و پنج فلک قمر ممثّل و مائل و حامل و تدویر و فلک کلی، و چهار فلک عطارد ممثّل و مدیر و حامل و تدویر، و در تحفهٔ شاهی اثبات افلاک دیگر شده، و این مختصر سعت بیان آن ندارد.

مقصد شانزدهم [مقدار دور افلاک]

آنچه در تمام دور از مشرق به مغرب حرکت کند بر خلاف توالی بروج فلک اعظم است و مدیر عطارد و جوزهر و مائل قمر، و آنچه در تمام دور از مغرب به مشرق حرکت کند باقی افلاک اند که محیط ارض‌اند، و آنچه در قطعهٔ علیا از مشرق به مغرب حرکت کند و در قطعهٔ سفلیٰ به عکس تدویر قمر است، و آنچه به عکس این حرکت کند تداویر خمسهٔ متحیّره.

و فلک اعظم در قریب شبانروزی یک دور کند، و نفس او محرّک جمیع افلاک است که در جوف اوست. به این حرکت سریعه.

و فلک ثوابت به نزد بطلمیوس به سی و شش هزار سال دوره کند و نزد ابن اعلم و خواجه نصیرالدّین طوسی به بیست و پنج هزار سال و دویست سال، و نزد محیی‌الدّین مغربی به بیست و سه هزار سال و صدو شصت و هفت سال و زحل به سی سال دور کند، و مشتری به دوازده سال، و مرّیخ به یک سال و ده ماه و نیم، و آفتاب و زهره و عطارد به یک سال از روی تقریب و ماه به بیست و هفت روز و ثلثی.

مقصد هفدهم [حجم سیّارات و فواصل افلاک]

زمین سی و نه مثل و ربع قمر است، و بیست و دو هزار مثل عطارد است. و سی و شش مثل زهره است؛ و ششصد و شصت و شش مثل و ربع و ثمن زمین است، و مرّیخ مثل و نصف زمین است، و مشتری هشتاد و دو مثل و ربع زمین است، و زحل هفتاد و هفت مثل زمین است. واز مرکز زمین تا محدّب کرهٔ آتش چهل و دو هزار و هفصد و نه فرسخ است و تا محدّب فلک ثوابت بیست و پنج هزار هزار و چهارصد و دوازده هزار و هشتصد و نود و نه فرسخ است.

مقصد هیجدهم [جهت و زمان و طبیعت افلاک]

جهت حقیقی دو است: فوق و تحت، و هر دو به فلک اعظم محدود می‌شوند، فوق به محیط او و تحت به مرکز او، بنابراین او را محدّد جهات گویند.

و زمان مقدار حرکت اوست. و جمیع افلاک شفّاف‌اند و حاجب ابصار نمی‌گردندو نه خفیف‌اند و نه ثقیل، چه خفّت میل به محیط است، و ثقل میل به مرکز، و نه سردند و نه گرم، و نه ترند و نه خشک، و نموّ و ذبول و شهوت و غضب ندارند، و قابل کون و فساد نیستند، و همیشه متحرک‌اند به استداره.

و حرکت ایشان ارادی است، و حیّ ناطق‌اند، چه گذشت که نفس ناطقهٔ مجرّده دارند، و ایشان را قوّهٔ متخیّله هست که به آن ادراک جزئیّات جسمانیّه می‌کنند، و قوّهٔ متخیّله را هم ایشان نفس منطبعه خوانند.

مقصد نوزدهم [نور کواکب]

نور کواکب ذاتی است، الّا جرم ماه که تیره است، و نور او از آفتاب است، و در وقت اجتماع روی تاریک ماه مواجه ما است، و روی روشن او مواجه آفتاب.

و دائرهٔ ضوء که فاصل است میان روشن و تارک منطبق است بر دائرهٔ رؤیت که فاصل است میان مرئی و غیر مرئی، و چون از هم گذشتند این دو دائره متقاطع گردند و هلال پیدا شود. و به قدر انفراج دائرتین روشنی می‌افزاید تا وقت مقابله که باز دائرتین مذکورتین متطابق بشوند و بدر مرئی شود، و بر آن منوال که نور افزون می‌شود نقصان می‌پذیرد تا باز تطابق دائرتین تحقق یافت و محاق شد و در وقت اجتماع اگر ماه حائل شود میان بصر و آفتاب چنان نماید که آفتاب بی نور شده، و آن کسوف است، ودر وقت استقبال اگر زمین حایل شود میان ماه و آفتاب ماه بی نور گردد، و آن خسوف است.

مقصد بیستم [عناصر چهارگانه]

عناصر چهارند: خفیف مطلق حارّ یابس که آتش است، و خفیف مضاف حارّ رطب که هوا است، و ثقیل مضاف با رد رطب آب است، و ثقیل مطلق با رد یابس که خاک است. و سطح محدّب هوا و مقعّر آتش بر کرویّت حقیقیّه باقی‌اند.

و باقی اگر چه به واسطهٔ تأثیر امور خارجه کروی حقیقی نیستند امّا کروی

حسیّ‌اند، چه نسبت ارتفاع اعظم جبال به قطر زمین چون نسبت سبع عرض شعیر است به ذراعی که بیست و چهار اصبع باشد، و آب بر هیئت کره‌ای است مجوّف که ربعی از آن قطع شده و از خاک مملو گشته بر وجهی که مجموع آب و زمین یک کره است، و این ربع را ربع مسکون خواند، و جبال و بحار و انهار در این ربع بسیارند.

و هر عنصر به مجاور خود منقلب می‌گردد، و اهل اکسیر به قرع و انبیق خاک را آب می‌کنند، و آب به جوشانیدن هوامی شود، و هوا در کورهٔ آهنگران آتش می‌شود، و آتش در کورهٔ مذکوره باز هوا می‌شودو هوا به سبب مجاورت طاس سرد آب می‌شودو آب مرمر می‌شود، و اللّٰه أعلمُ.

مقصد بیست و یکم [حرکت آفتاب]

آفتاب بر سمت منطقهٔ البروج حرکت می‌کند و جمیع نقاط که بر منطقهٔ البروج فرض کنیم به حرکت فلک اعظم متحرّک کنند، و هر یک احداث دائره در وهم می‌کنند. و ایشان را مدارات یومیّه گویند، و افق که دائره‌ای است فاصل میان مرئی و غیر مرئی از فلک تنصیف مدارات یومیّه می‌کند در خطّ استوا که دائره‌ای است بر روی زمین مسامت معدّل النهار.

پس شب و روز آنجا در جمیع سال برابر باشد، امّا در مواضع شمالیّه قطع مدارات شمالیّه بر وجهی کند که آنچه فوق افق است اعظم باشد از آنچه تحت افق است، و قطع مدارات جنوبیّه به عکس این، پس از اوّل جدی تا اوّل سرطان روز درازتر می‌شود و شب کوتاه‌تر، و از اوّل سرطان تا اوّل جدی به عکس، و در اوّل حمل و اوّل میزان شب و روز برابر باشند، واللّٰه أعلمُ.

مقصد بیست و دوم [اقالیم سبعه]

دوائر صغار متوازی خط استوا که دائره‌ای است بر روی زمین فرض کرده‌اند و اقالیم سبعه به آن متعین شده، و ابتدای اقلیم اوّل آنجا است که اطول ایّام دوازده ساعت و چهل و پنج دقیقه باشد. و درا بتداء هر اقلیمی سی دقیقه بر اطول ایّام افزون

می‌شود، و آخر اقلیم سابع آنجا است که اطول ایّام شانزده ساعت و پانزده دقیقه باشد.
و بعضی گفته‌اند که ابتدای اقلیم اوّل خطّ استوا است و آخر اقلیم سابع آخر عمارت که عرض آن شصت و شش درجه است، و ا طول ایّام آنجا بیست و سه ساعت ا ست، و در اقلیم اوّل بیست کوه استو سی نهر، و در اقلیم ثانی بیست و هفت کوه است و بیست و هفت نهر، ود را قلیم ثالث سی و سه کوه است و بیست و دو نهر، و در اقلیم رابع بیست و پنج کوه است و بیست و دو نهر، و در اقلیم خامس سی کوه است و پنج نهر، ود ر هر یک از اقلیم سادس و سابع یازده کوه است و چهل نهر، واللّٰه أعلمُ.

مقصد بیست وسوم [کائنات جو]

چون عناصر متصغّره ممتزج شوند و در هم تأثیر کنند کیفیّت متوسّطه‌ای که حادث شود مزاج است. و جسم مرکّب یا مزاج دارد و زمانی دراز امید به حفظ ترکیب او هست یا نه، اوّل را تا گویند و ثانی را ناقص، و از مرکّبات ناقصه آثار علویّه است که ایشان را کائنات جو گویند.

و هواء ممزوج به آب بخار است، و آتش ممزوج به خاک، دخان، وگرمی آفتاب سبب صعود هر دو می‌شود، و بخار متصاعد مجتمع سحاب است. اجزای او که فرو می‌آیند برف و باران و نظائر آن. و ازاین وادی است قطرات سرد که از سقف حمام می‌چکد. و گاهی دخان در جوف سحاب محتبس می‌شود وا و را می‌شکافد، و آواز آن رعد است. و گاهی از شدّت حرکت مشتعل می‌شود و آن برق و صاعقه است. و چون دخان به کرهٔ آتش رسد اگر لطیف باشد شهاب نماید، و اگر کثیف باشد ذوات اذناب و نیازک.

و از حرکات ابخرِه و ادخنه و غیر آن هوا متموّج و متحرّک می‌شود، و آن باد است و اجزاء رشیّهٔ صغیرهٔ صیقلیّه میان ما و ماه مجتمع می‌شوند بر وضعی که خطوط شعاعیّه بصریّه از ایشان منعکس به ماه می‌شود. و ایشان به واسطهٔ صغر محاکی ضوء ماهند به شکل او، پس دائره‌ای روشن مرئی مـی‌شود، و آن هـاله

است. و چون پشت به آفتاب کنیم و اجزای مذکوره در نظر باشد قوس و قزح می‌نماید.

و گاهی بخار و دخان محتبس در زمین او را می‌لرزاند و می‌شکافد و آن زلزله است، و آب چشمه بعضی بخار است که در زمین محتبس شده به واسطهٔ برودت او آب می‌شودو بیرون می‌آید، وبعضی آب است که به عمق زمین نفوذ کرده و لهذا آب چشمه به سبب برف و باران افزون می‌شود.

مقصد بیست و چهارم [معدن، نبات، حیوان، و انسان]

مزاج معتدل حقیقی که عناصر اربعهٔ او به حسب کم و کیف متساوی باشند محال است، و هر چند که مزاج به اعتدال حقیقی او اقرب است فیضی که از مبدأ فیّاض فایض می‌شود اکمل است، و ابعد همه از اعتدال حقیقی معدن است، و فایض بر او صورت نوعیّهٔ معدنیّه است برای حفظ ترکیب.

پس نبات، و فایض بر او نفس نباتیّه است برای حفظ ترکیب و تغذیه و تنمیه و تولید مثل. پس حیوان، و فایض بر او نفس حیوانیّه است برای امور مذکوره و حس و حرکت ارادیّه، و اوّل بر منی انسانی صورتی فایض می‌شود که حافظ ترکیب اوست، پس خلع آن صورت شود لبس نفس حیوانیّه می‌کند، پس مستعدّ تعلّق نفس ناطقه می‌شود، و نفس به قدر استعداد او تعلّق می‌گیرد.

و اعدل انواع حیوان انسان است، و اعدل اصناف انسان نزد شیخ الرئیس سُکّان خطّ استوااند، و نزد امام فخرالدین سُکّان اقلیم رابع. و معدن و نبات و حیوان را موالید ثلاثه گویند، و افلاک را آباء و عناصر را امّهات گویند. واللّه أعلمُ.

مقصد بیست و پنجم [انقلاب انواع معدن به یکدیگر]

بدان که بعضی از حکما برآنند که ذهب و فضّه و نحاس و حدید و قلعی و اسرب انواع‌اند ود ر تحت یک جنس، و قلب یکی از ایشان به دیگری محال است. و نهایت کیمیا آنست که مس را، مثلاً، رنگ نقره دهند، یا نقره را رنگ طلا دهند.

و ارباب کیمیا برآنند که اجسام مذکوره اصناف‌اند در تحت یک نوع، و ذهب به

منزلهٔ انسان صحیح است، و باقی به منزلهٔ انسان مریض‌اند، و اکسیر دوائی است که از ایشان ازالهٔ مرض می‌کند، و امزجه ایشان را به مرتبهٔ صحّت می‌رساند. و بر تقدیر تسلیم که ایشان انواع باشند انقلاب نوعی به نوعی محال نیست.

و ما می‌بینیم که هر عنصری به مجاور خود منقلب می‌شود چنانکه گذشت. و می‌بینیم که استخوان خرما عقرب می‌شود، و برگ نی پشه می‌شود. و حنین بن اسحاق از جملهٔ نافیان کیمیا است و شیخ رئیس در شفا نفی کرده است و رساله‌ای هم بر طبق آن نوشته، و آخر بر غلط خود اطلاع یافته، و رساله‌ای در اثبات آن رقم زده کلک انصاف ساخته.

مقصد بیست و ششم [قوای طبیعیّه و نفسانیّه]

بدان که نفس نباتیّه را چهار خادم است که ایشان را قوای طبیعیّه گویند: غاذیه و نامیه و مولّده و مصوّره که ایشان مخدوم جاذبه و ماسکه وهاضمه و دافعه‌اند، و این چهار مخدوم حرارت و برودت و رطوبت و پیوست‌اند.

و قوای نفس حیوانیّه که ایشان را قوای نفسانیّه گویند، یا مدرکه‌اند یا محرّکه، و مدرکه یا ظاهره‌اند یا باطنه، و مدرکهٔ ظاهره پنج است، و غیر آن اگر هست معلوم نیست: لامسه و ذائقه و سامعه و باصره. و مدرکهٔ باطنه دو است، و بر سبیل مسامحه مشهورشده که پنج است: حسّ مشترک، که مدرک صور است، و خیال که خزانهٔ اوست، و واهمه که مدرک معانی جزئیه است،و حافظ که خزانهٔ اوست، و متصرّفه که به تفصیل و ترکیب قیام می‌نماید.

و اشراقیان برآنند که خیال و واهمه و متصرّفه یک قوّه است، و معانی جزئیّه در نفوس منطبعه فلکیّه محفوظند، چنانچه کلّیّات در مجرّدات محفوظ‌اند، و قوهٔ محرّکه: یا باعثه است، و آن شوق به تحصیل ملائم است یعنی شهوت، یا شوق به دفع منافر است یعنی غضب؛ یا فاعله است که سبب قبض و بسطی و تشنّج و إرخاء عضلات است.

مقصد بیست و هفتم [وضع قوانین و بعث انبیاء]

افراد انسان در امر معاش محتاجند به یکدیگر، پس چاره نیست از قواعد و

قوانین که همه بدان متّفق باشند تا ظلم در معاملات و مشارکات واقع نشود، و نظم عالم محفوظ ماند. و بایدکه آن قواعد و قوانین از پیش خدا باشد تا همه کس آن را قبول کنند. بنابراین حکمت و عنایت اِلٰهی اقتضاء بعث انبیاء ـ صلّی اللّٰه علیهم ـ کرده، تا قوانین برای انتظام عالم وضع کنند و مردم را به لطف و عنف بر آن دارند که متّفق شوند بر آن قوانین، و به برکت آن احوال و امور عالم مضبوط و منتظم گردد.

مقصد بیست و هشتم [نبوّت و ولایت]

عقول و نفوس فلکیّه صور علمیّهٔ اشیاء است، و اغلب آنست که انسان دربیداری مشغول محسوسات است و متوجّه به عوالم عِلویّهٔ مجرّده نمی‌تواند باشد، لیکن صفاء ذهنی اگر کسی دارد در وقت توجّه آن صور را در نفس ناطقه و در حسّ مشترک خود می‌یابد، وگاه متصرّفه در آن صور تصرّف می‌کند، وگاه نه .و اوّل محتاج به تعبیر است، و ثانی چنانکه مرئی شده واقع می‌شود. و بعضی کاملان هستند که قوّت انقطاع ایشان از بدن به مرتبه‌ای است که آنچه مردم در خواب می‌بینند ایشان در بیداری می‌بینند.

وگاه یکی از عقول یا نفوس فلکیّه متمثّل می‌شود به صورت بشریّه و با ایشان سخن گوید یا از خود یا از خدا، و آن مجرّد که متمثّل شده فرشته است، و سخنی که از خدا گوید کلام خدا است، و آن کامل که مجرّد نزد او متمثّل شده نبیّ است و نفس ناطقهٔ نبیّ در تنزّه و تقدّس به مرتبه‌ای می‌رسد که مشابه عقول و نفوس فلکیّه می‌شود، و او را تأثیر و تصرّف عظیم در عالم می‌باشد، و خوارق عادات از او صادر می‌گردد.

و شأن اولیا در الهام و خوارق عادات که به کرامات مسمّیٰ شده مثل شأن انبیاء است در وحی و خوارق عادات که به معْجِزات موسوم گشته.

و استمداد همّت از انبیا و اولیا مفید فواید عظیم است، خواهد در حال حیات ایشان و خواه در حال ممات ایشان، چه نفوس این طایفه صاحب تأثیر است، و تسخیر کواکب از این وادی است، و حاصل آن استمداد و استعانه است از نفوس سماویّه.

مقصد بیست و نهم [معاد و اصول اخلاق انسانی]

انسان را سه قوّه است عقلیّه و شهویّه و غضبیّه. و اعتدال قوّهٔ عقلیّه حکمت است، و افراط او جربزه و تفریط او بلاهت. واعتدال قوّهٔ شهویّه عفاف است، و افراط او فجور و تفریط او خمود. و اعتدال قوّهٔ غضبیّه شجاعت است، و افراط او تهوّر و تفریط او جبن. و از ازدواج حکمت و عفّت و شجاعت، عدالت حاصل گردد و این چهار اصول اخلاق حمیده‌اند. و کمال انسان تجلّی است به اخلاق حمیده، و تخلّی است از اخلاق ذمیمه، و ارتسام نفس ناطقه است به صور موجودات.

و چون انسان متصف به این کمالات باشد در وقتی که نفس اواز بدن مفارقت کند لذّتی عظیم و سروری بی اندازه در خود یابد، و نفس ناطقهٔ او به منزلهٔ یکی از ملائکهٔ مقرّبین شود، و به قدر کثرت و قلّت این کمالات مراتب نفوس ناطقه در قرب و بعد از حق مختلف باشد، و اگر به نقایض این کمالات مذکوره متّصف باشد به عذاب دوزخ گرفتار گردد، و به آتش حسرت و ندامت بسوزد، نعوذ باللّه منه، و آنچه مذکور شد معاد روحانی است.

و محققان حکما چنانچه معاد روحانی اثبات می‌کنند معاد جسمانی بروجهی که انبیا صلوات اللّه علیهم اجمعین بیان فرموده‌اند مسلّم می‌دارند و می‌گویند تصدیق آن واجب است.

و شیخ رئیس در آخر **شفا** و **نجات** تصریح به این معنی کرده. و با وجود این تصریح امام محمد غزالی نفی معاد جسمانی به او نسبت فرموده، و گویا سبب آن است که معاد جسمانی منافی ابدیّت عالم اجسام است، و او قائل است به ازلیّت و ابدیّت این عالم بر هیئتی که هست.

مقصد سی ام [جواهر و اعراض]

عرض نُه مقوله است و جوهر یک مقوله، و مراد از مقوله جنس عالی است. و از مقولات تسعه اوّل کم است، و او عرضی است که به ذات خود قابل قسمت

باشد، و آن دو قسم است: منفصل یعنی عدد؛ و متصل، و او یا قارّ الذات است، یعنی مقدار، که خط است و سطح و جسم تعلیمی، یا غیر قارّالذات است، یعنی زمان، که مقدار حرکت قطعی است. و حق آنست که این دو موجود نیستند و موجود آن سیّال و حرکت توسّطیّه است، و نسبت این دو به آن دو چون نسبت قطرهٔ نازله است به خطّ مستقیم که در حسّ مشترک مرتسم می‌شود.

و ثانی کیف، و او عرضی است که به ذات خود قابل قسمت نباشد و اقتضاء قسمت نکند، مثل حیات و علم. ثالث وضع است، و او هیئتی است که عارض شود به سبب نسبت اجزاء او با یکدیگر و با امور خارجه. رابع اضافه، و او نسبت متکرّره است، مثل ابوّت و بنوّت. خامس أین، و او هیئتی است که عارض جسم شود به سبب بودن او در مکان،

سادس متیٰ، و او هیئتی است که عارض شیء شود به سبب بودن او درزمان. سابع مِلک وجِدَه، و او هیئتی است که عارض شیء شود به سبب چیزی که محیط او است و منتقل به انتقال او است. ثامن فعل، و او تأثیر است. تاسع انفعال، و او تأثّر است.

خاتمه

«اظهار نظر دربارهٔ مطالب حکما و متکلمین»

آنچه در این رساله به عرض رسید مجمل مطالب حکماء است، و تصوّر نباید کرد که هر چه حکماء گفته‌اند حقّ است، چه بعضی از کلمات ایشان مخالف شرع است، مثل قدم عالم و امتناع خرق و التیام در افلاک، و اعتقاد هم نمی‌توان کرد که هر چه ایشان گفته‌اند باطل است، چه تحقیق مسائل در کتب ایشان بیشمار است.

و متکلمان ارکان حکمت را به مناقشات و اعتراضات بر براهین ایشان متزلزل ساخته‌اند و سنگ تفرقه در میان مقاصد ایشان انداخته‌اند،

لیکن خبطی عظیم کرده‌اند که در برابر هر مقصدی از مقاصد حکما مقصدی تعیین کرده‌اند، و دلایل ضعیفهٔ واهیه بر آن مقاصد اقامه نموده‌اند.

مثلاً حکما می‌گویند: جسم مرکب است از هیولی و صورت، و متکلمان گویند: مرکّب است از جواهر افراد. و چون نظر در دلایل طرفین می‌کنیم همه را مدخول می‌یابیم. امّا سخنان حکما به طبع اقرب است، پس جانب ایشان به واسطهٔ این رجحان می‌یابد، و اگر متکلمان به منع و اعتراض اکتفا می‌کردند فتوری و وهنی عظیم در کلمات حکما ظاهر می‌شد.

و طریق اسلم آنست که طالب، قرآن و حدیث را میزان سازد و عقاید خود را از آن تصحیح کند، و بعد از استحکام عقاید دینیّه در کلمات متکلمین و حکما و صوفیّه نظر کند، و از هر جا استفاده نماید، تا آن عقاید به مزید استحکام و رسوخ موصوف گردد و به درجهٔ یقین رسد، ان شاء اللّه تعالی وحده العزیز.

اللّهم أرنا الحقَّ حقّاً و ارزُقنا اتّباعَهُ، و أرنا الباطلَ باطلاً و ارزُقنا اجتنابَهُ، بحقّ نبیّنا محمّد(ص) سیّد الأولین و الآخرین، و آله الطیّبین الطاهرین.

(۵)
رسالهٔ
شجرهٔ الٰهیّه
میرزا رفیعا طباطبائی نائینی
بسم اللّه الرّحمٰن الرّحیم

الحمدُ للّٰه ربّ العالمین، والصّلاةُ و السّلامُ علیٰ خیر خلقه محمّد و آله أجمعین.

أمّا بعدُ، چون عظیم‌ترین نعمتی که انسان به آن اختصاص یافته معالم دینیّه و معارف یقینیّه است، که نجات و فلاح نشأتین به تحصیل و نشر آن منوط است، و خسران عظیم و عفاب الیم به فقدان و کتمانش مربوط، بندهٔ قلیل البضاعه کثیر المعاصی، محمّد بن حیدر الملقّب برفیع الدّین الحسینیّ الطباطبائیّ، نبذی از مسائل متعلّقه به معرفة اللّٰه را در سلک تحریر و بیان منظّم گردانیده، برنهجی ایراد نمودکه هر یک از مُبتدی و مُنتهی، علیٰ اختلاف المراتب، از آن مفتفح گردند، و این رساله را به **شجرهٔ الٰهیّه** موسوم گردانیده، مرتّب ساخت بر مقدّمه وهشت مطالب.

مقدّمه
مشتمل بر دو فصل
فصل اوّل
در تقسیم موجود

بدان که آنچه عقل از آثار و احکام ماهیّتی شمرد، چون بر آن ماهیّت مترتّب باشد گویند: آن ماهیّت موجود است، سپس موجودیّتِ ماهیّت عبارت است از بودنش به حیثیّتی که آنچه از آثار آن شمرده می‌شود بر آن مرتّب شود؛ و این معنی

است که عقل از ماهیّت انتزاع کند، و نشاید که موجودیّت به انضمام این معنی باشد، چه انضمام خارجی به چیزی بی تقدّم وجود آن چیز صورت نبندد؛ و انضمام ذهنی، که در امثال این مواضع عبارت از انتزاع است، هر آینه متأخّر از وجود منتزعٌ منه باشد.

و ایضاً معلوم است که تحقّق انتزاع را دخلی در موجود بودن نیست، و این معنی که از ماهیّت منتزع می‌شود و به وجهی ممتاز از جمیع ماعداست همه کس را معلوم است، و کلام در آن که به کنه معلوم است یا به وجهی دیگر در این مقام مقصود نیست.

و چون دانستی، که موجودیّت چیزی عبارت است از آنکه به حیثیّتی باشدکه صحیح باشد انتزاع معنی مذکور از او، گوییم که چون ماهیّتِ موجود را به وجود نسبت دهیم یا ضروریّ الوجود باشد لذاتها، یا وجودش ضروری نباشد، و نشاید که ضروریّ العدم باشد، چه کلام در ماهیّتِ موجوده است، و قسم اوّل را واجب الوجود گویند، و قسم ثانی را ممکن الوجود.

و باید دانست که وجوب ذاتی در ماهیّتِ مغایرهٔ وجود متحقّق نشود؛ زیرا که اگر ماهیّت معلول وجود باشد باید که وجود موجود باشد، پس واجب نفس وجود خواهد بود، نه مغایر وجود.

و ایضاً کلام در وجود منتزع بود و ضرورتِ ثبوتش از برای ماهیّت نظر به ذاتِ ماهیّت، و چون موجود باشد موجودیّتِ ماهیّت به آن ممتنع باشد، چنانچه مذکور شد. و اگر وجود مستند به ماهیّت باشد باید که ماهیّت بالوجود و الوجوب مقدّم بر وجود و وجوب باشد. پس آنچه وجود ماهیّت فرض شده اگر نفس وجود مقدّم است تقدّم شیء بر نفس خود لازم آید، و اگر مغایر اوست موجودیّتِ ماهیّت به وجودهای متعدّده لازم آید. و از اینجا معلوم شدکه ماهیّت ممکنه که هر آینه مغایر وجود است، چنانچه افادهٔ وجود خود وجوباً نتواند کرد افادهٔ وجود خود امکاناً نتواند کرد، و ماهیّتِ ممکنه محتاج باشد به غیر در وجود.

و أیضاً بباید دانست که چنانچه ماهیّتِ ممکنه صلاحیت افادهٔ وجود خود ندارد (ابتداءً، صلاحیّت افادهٔ وجود خود ندارد)[۱] استمراراً؛ زیرا که افادهٔ وجود از غیر، مقارن متقدّم بالوجود معقول نیست، و یا عدم تعدّد وجود متصوّرنی. و همچنین بقای وجود ممکن بی مفیدی مُجوّز نباشد، چه مفیدی که افادهٔ وجود می‌کند نفس وجود از او فایض می‌شود، و استمرار و عدم آن امری است که به اعتبار وقوع در زمان لاحق می‌شود و مرتبط به فاعل نیست، پس احتیاج وجود به مفید من حیثُ الحدوث و البقاء مختلف نمی‌شود، پس وجود ممکن با عدم علّت مجوّز نیست.

فصل ثانی
در ابطال تسلسل

بدان که تسلسل عبارت است از ترتّب أمور غیر متناهیه، و منقسم می‌شود به دو قسم، یکی ترتّب أمور غیر متناهیهٔ مجتمعه در وجود و دیگری ترتّب أمور غیر متناهیه متعاقبه در وجود.

قسم اوّل باطل است به چند وجه:

(۱) وجه اوّل ـ آنکه چون دو سلسلهٔ غیر متناهیه فرض کنیم و از مبدأ معیّن اخذ نموده، تطبیق نماییم به ازای هر موجودی از إحدی السّلسلتین موجودی خواهد بود از سلسلهٔ دیگر، و چون امور موجودهٔ مترتّبه برهم منطبق باشند با هم برابر باشند، و چون بعضی از إحدی السّلسلتین را از مبدأ مفروض اسقاط کنند و از مبدأ دیگر تطبیق نمایند به سلسله‌ای که کلّ بر آن منطبق بود همان منطبق باشد و با او برابر باشد، چنانچه قبل از اسقاط بعض کل با او برابر بود، و لازم آید مساوات کل با جزء، و مساوات کل با جزء محال است.

(۲) وجه ثانی ـ آنکه تقدّم و تأخّر متضایفان‌اند، و به ازاء هر تأخّری باید که تقدّمی باشد، و نشاید که احد المتضایفین متحقّق شود بدون تحقّق مضایفی دیگر،

۱- نسخه ۶۹ د: ابتداء، صلاحیتِ إفادهٔ وجود ندارد. در نسخهٔ ۱۵۹ نیست.

و اگر سلسله در احد الطرفین غیر متناهی باشد هر یک از آحاد سلسله متّصف به تقدّمی و تأخّری خواهد بود، پس عدم تقدّم و تأخّر متساوی خواهد بود، و یک تقدّم که در اوّل آحاد سلسلهٔ مفروضه است مقیس به خارج است، پس عدّهٔ تقدّمات به واحدی ناقص خوهد بود از عدّهٔ تأخّرات، پس عدد احد المتضایفین از عدد دیگری ناقص خواهد بود، و این باطل است.

(۳) وجه ثالث ـ آنکه آنچه متّصف بر تقدّم و تأخّر است وسط است میانهٔ متأخّر از او و متقدّم بر او، و واحد و مجموع در این حکم مختلف نیستند، چه مجموع اموری که متصف به تقدّم و تأخّرند حکم امر واحد دارند در اقتضای متقدّمی و متأخّری، پس اگر غیر متناهی موجود باشد لازم آید وجود وسط بی طرف، و این محال است.

و چون کلام در امور مجتمعه در وجود است و شک نیست که قطع نظر از ملاحظه و اعتبار اتّصاف به احوال نفس امریّه دارند مجال مناقشه در اتّصاف جمله به صفات مذکوره نیست، و نزد متکلّمین چون اموری که در وجود داخل شده‌اند مثل موجودات مجتمعه‌اند در احکام مذکوره ادلّه را در قسم ثانی تسلسل جاری ساخته‌اند، و حکما در جریان ادّله در آن قسم مضایقه نموده‌اند. و چون غرض به ابطال قسم اوّل تمام می‌شود بر این قدر اختصار نموده، در قسم ثانی خوض نمی‌نماییم.

مطلب اول

در اثبات واجب الوجود جلّ شأنُه

و عمده در اثبات این مقصد اقصیٰ دو مسلک است:

مسلک اوّل، استدلال از موجود ممکن، و تقریرش آنست که شک نیست در وجود ممکنی، و چون ممکن موجود باشد مفید وجودش باشد، و انتهای به واجب الوجود یا تسلسل لازم آید، و تسلسل باطل است، پس واجب الوجود موجود باشد.

مسلک دوّم، استدلال از نفس وجود، و تقریرش آنست که اگر واجب الوجود موجود نباشد اتّصاف به وجود متصوّر نخواهد بود؛ چه اتّصاف به وجود منحصر است در موجودیّت به ذات و استفاده وجود او بدون موجودیّت به ذات افاده و استفاده متصوّر نباشد.

مطلب دوّم

در صفات ثبوتیّه

و این مطلب مشتمل است بر هفت فصل

فصل اوّل

در علم باری سبحانه

در اثبات این مطلب دو طریقه است.

اوّل طریقهٔ متکلّمین، تقریرش آنست که باری ـ عزّا سمُه ـ فاعل افعال مُحکمهٔ مُتقنه است، از اجرام علویّه و انواع سفلیّه، خصوصاً نوع انسان که مظهر کمالات عقلانیّه و محاسن جسمانیّه است. و با آنکه عقول کامله از ادراک اکثر آن عاجزند، و هر یک به قلیلی از آن پی برده‌اند، آنچه از اتّساق و انتظام کارخانهٔ صُنع مدرک هر یک گشته برهانی است واضح و دلیلی است لایح بر کمال علم و حکمت صانع بیچون تعالیٰ عمّا یقولون.

اگر گویند: که این دلیل دلالت می‌کند بر علم صانع افعال محکمهٔ مُتفنه و شاید که این افعال به غیر واجب مستند باشد، پس علم واجب ثابت نگردد.

گوییم: که ممکن مادام که وجودش نسبت به علّت واجب نگردد موجود نتواند شد. و نسبت به ماهیّتِ ممکنه وجود ماهیّتی واجب نگردد، چه آنچه فی ذاته عاری از وجود وجوب باشد غیر، نظر به او، واجب نباشد، و وجوب بالغیر که حقیقةً صفت غیر است مصحّح وجوب غیر به او نشود.

و أیضاً گوییم: که چنانچه عقل حکم می‌کند به آنکه صانع این افعال عالم است، حکم می‌کند به آنکه صدور این افعال ازا و به قصد و شعور است، و قصد به چیزی مادام که واجب نگردد متحقّق نشود؛ و موجب قصد این افعال اگر ذات و صفات این فاعل است، پس آنچه در خلق او است از اتّساق و انتظام و اشتمال بر صور علمیّه متّسقات کافی است در حکم به علم مُوجِدش تا منتهی شود به واجب الوجود؛ و اگر فاعل این افعال است و ناچار است از انتهای به واجب، پس شک نیست در آنکه موجبِ قصد این امور متّصفه به غایت انتظام و اشتمال بر فواید و مصالح عالم باشد و ایجاب این قصد از او به علم باشد.

دوّم طریقهٔ حکما، و تقریرش آنست که چون از احوال نفس ناطقه تفتیش نماییم معلوم گردد که مدار ظهور و انکشاف بر تجرّد و عدم تعلّق به موادّ است، چه به نقص تعلّقات موادّ و ازدیاد حالت تجرّد انکشافات متزاید متکامل گردد، و به

ازدیاد تعلّق مواد و انغمار در آن، علوم و انکشافات متناقص و متزایل گردد؛ و به تکرّر ملاحظهٔ این احوال علیٰ اختلاف الأوقات و تشارک جمیع نفوس در آن معلوم گردد که مناط علم تجرّد است، و چون واجب الوجود در اعلیٰ مراتب تجرّد است به کمال علم متّصف باشد، و ذات و صفت ذاتیّه که مرجعش به ذات است بر او پوشیده نباشد، و آنچه بی توسّط واسطه از مقتضیات ذات و صفات باشد بر او منکشف باشد، و بر تقدیر تحقّق واسطه حُکم از واسطه به مقتضای او تعدّی کند، و اختفای ذرّه‌ای از او مجوّز نباشد.

اگر گویند: که اتّصاف واجب الوجوب به علم غیر ممکن نباشد، زیرا که علم بالضّرروة متعلّق به معلومی باشد، و معلوم علم واجب نشاید که ذاتش باشد، چه عالم را باید که نسبتی به معلوم باشد و نسبت بی تغایر متصوّر نشود؛ و نشاید که غیرش باشد، چه علم به اشیا، خصوصاً قبل از وجود اشیاء، به ارتسام صور اشیاء باشد، و ارتسام صور اشیاء متغایره در ذاتِ احدی مجوّز نباشد، چه تکثّر در احدی من جمیع الوجوه باطل است.

گوییم: که جایز است که ذاتش معلوم باشد، و نسبت مقتضی تغایر ذاتی نسبت و تغایر اعتباری متصوّر است و جایز است که غیرش معلوم باشد و ذات واجب را در علم به غیر احتیاج به صور مرتسمه نیست. چه اشتراط به صور مرتسمه جهت حصول ارتباطی است که مصحّح انکشاف باشد، و ارتباط اشیاء به ذاتِ واجب اشدّ است از ارتباط صور معقوله به نفوس، چه ربط اشیاء به واجب تعالیٰ ربط فاعلی است، و ربط صور علمیّه به نفوس ربط به قابل، و ربط به فاعل اشدّ است از ربط به قابل.

اگر گویند: که ربط به قابل با وجود مقبول موجبِ انکشاف است، و ارتباط به فاعل در حالتِ عدم فعل نه ارتباطی است که موجبِ انکشاف تواند بود، چه انکشافِ معدوم صرف را تصوّر نتوان کرد.

گوییم: که چنانچه حصول صورت مناسبهٔ چیزی قابل را شاید که مصحّح

انکشاف باشد و ارتباط صورت مناسبهٔ به ذی صورت به اعتبار حصول صورت است در قابل، به توسیط ذی صورت یا به وساطت امور مناسب ذی صورت، و ارتباط فاعل موجب اشدّ است از ارتباط صورت، چه صورت تابع است و فاعل متبوع، شاید که حصول فاعل ذاتش را موجبِ انکشاف اشیاء باشد. و چنانچه شاید که قابلِ صورتِ مناسبهٔ شیء عالم به آن شیء باشد، و ارتباط عالم به معلوم در این صورت ارتباط قابل صورتِ مناسبهٔ شیء به آن شیء باشد و علم به معدوم بر این نحو نزد عقل مجوّز باشد، شاید که ارتباط به فاعل که اشدّ از ارتباط به قابل صورت است مصحّح انکشاف باشد.

و بباید دانست: که مرتبهٔ اوّل از مراتب علم واجب علم به جمیع موجودات است به ارتباط فاعلیّت، و مرتبهٔ دوّم به اعتبار حضور صور مناسبهٔ اشیاء با اعیان مناسبه. و مرتبهٔ دیگر به اعتبار حضورا شیاء بأنفسها. و حق آنست که انکشاف در این مراتب مختلف نیست، و اختلاف در وجود و عدم اشیاء و صور اشیاء است و در جمیع احوال حقایق جمیع اشیاء منکشف است به انکشافی که اتمّ از آن متصوّر نباشد. و قبل از این مراتب مرتبه‌ای است که همهٔ اشیاء معلومند در آن مرتبه به نفس معلومیّت ذات، و این مرتبه که علم اجمالی به کل و علم تفصیلی به ذات است و مرتبهٔ اوّل از مراتب سابقه که علم تفصیلی است به کل، مرتبط و متعلّق به ایجاد اشیاء نیست، و قبل از ایجاد حاصل است. و دو مرتبهٔ دیگر از ایجاد متأخّر است.و در جمیع مراتب اشیاء از ماهیّات و معلومات تصوریّه و تصدیقیّه معلوم و منکشف‌اند، و ماهیّاتِ حقیقیّه و متعلّقاتِ علوم تصدیقیّه کلّها به تحقّقها فی مراتبها معلومند و ذرّهای مختفی نیست.

و بباید دانست: که علم باری به اشیاء به نحوی است که تغیّر و تبدّل به آن راه نیابد، زیرا که آنکه معلوم واجب است لذاته الأحدیّ ظاهر و منکشف گشته، و آنچه لذاته او را ثابت است ثبوتش ازلی و ابدی است، پس زوال بعد از حصول و

حصول بعد از فقدان مجوّز نباشد، سپس علم به متغیّراتِ زمانیّه باید که بر نحو ارتباط به زمان باشد و باید که علمی باشد که به تغیّر اوقات و ازمان متغیّر نگردد. پس علم واجب، به آنکه زید هست یا بود یا خواهد بود، بر این نحو است. وجود زید وقتش حصّه‌ای است از زمان که مسبوق است به حصّهٔ معیّنه و سابق است به حصّهٔ معیّنه، و علیٰ هذا القیاس.

اگر گویند: که هرگاه واجب تعالیٰ عالم باشد در ازل به وجود حوادث در اوقات معیّنه واجب خواهد بود وجود حوادث در آن اوقات، زیرا که از فرض وقوع عدمش انقلاب علم واجب به جهل لازم آید، و این مُحال است، و آنچه از فرض وقوعش مُحال لازم آید مُحال باشد.

گوییم: مُحال از اجتماع علم و عدم وقوع متعلّقش لازم آمده، و غایت آنچه بر این مترتّب شود آنست که اجتماع علم و وقوع متعلّق نظر به ذاتِ هر دو یا احدهما لازم باشد، و این جایز است، چنانچه گوییم که وقوع هر یک از وجود و عدم متعلّق علم در وقتش مقتضی آنست که منکشف باشد بر ذات مستجمع شرایط علم، پس در این صورت مُحال از تخلّف مقتضیٰ از مقتضی لازم آمده، نه از عدم مقتضی، و چون عدم مقتضیٰ مُحال نباشد وجودش واجب نباشد.

اگر گویند: که چون واجب ـ تعالیٰ ـ عالم لذاته است چگونه علمش مستند به غیر باشد، چه مقدّمهٔ اوّل مستلزم وجوب عالمیّت است نظر به ذات، و مقدّمهٔ ثانیه مستلزم امکان حصول علم نظر به ذات، و اجتماع وجوب و امکان نظر به ذات واحد ممتنع است.

گوییم: که علم واجب از آن حیثیّت که علم خاص است تابع معلوم است، و از آن حیثیّت که انکشاف است قطع نظر از خصوصیّت ثابت است لذاته.

و توضیح این مقال: آنست که ذاتِ واجب بذاته مقتضی آنست که آنچه در وجود داخل شود به هر سبب که باشد بر او منکشف باشد و از آن حیثیّت عالم است به ذاته، و از این حیثیّت مقتضی وجود اشیاء نیست، و خصوصیّت علم از

آن ناشی است که اشیائه مخصوصه بر انحاء مخصوصهٔ وجود می‌یابند به اسباب موجبهٔ آن، و انتهای شرایط و اسباب از همهٔ وجوه به واجب لازم نیست، چون لازم ماهیّت که من حیث اللّزوم علّت خارجه نخواهد اگر چه من حیثُ الوجود علّت طلب است.

فصل دوّم
در قدرت باری جلّ شأنُه

بدان که قدرت را بردو معنی اطلاق کنند، یکی بودن فاعل به حیثیّتی که اگر خواهد کند واگر نخواهد نکند، و اهل علم قاطبةً به قدرتِ واجب به این معنی قایلند. و معنی دوّم بودن فاعل به حیثیّتی که اگر خواهد کند. و اگر نخواهد نکند، و هر یک از کردن و نکردن نظر به ذاتش صحیح باشد، و مراد به صحّت نظر به ذات در این مقام آنست که ذات موجب احد الطرفین و موجب مشیّتِ موجبه او نباشد. و جمیع ملّیّین به قدرتِ واجب به این معنی قایلند. و قول به قدرت به معنی اوّل با عدم قول به صحّتِ مذکوره بلکه به وجوب مشیّت نظر به ذات را قول به ایجاب می‌نامند.

و دلیل بر قادریّت به معنی اوّل: آنست که چون افعال مُحکمه مُتقنه می‌باید که، از عالم، به قصد و شعور صادر شده باشد، پس قطع نظر از قصد ایجاد فعل و مشیّتِ متعلّقه به آن فعل و عدم فعل جایز باشد، و به قصد و مشیّت فعل صدور یابد، و بر عدم مشیّت عدم صدور فعل مترتّب گردد. و ایضاً عدم قدرت به این معنی عجز است و عجز نقص است و نقص بر واجب الوجود روا نیست.

و دلیل بر قادریّت واجب به معنی ثانی که معنی مشهور قدرت است: آنست که اشیاء فی أنفُسها بحسب وجوداتها مختلفند در مصالح و حِکَم مترتبه بر آن، و فاعل عالم به مصالح و منافع اشیاء که قصدش تعلّق به ایجاد گیرد بر نحو نافع موافق حِکَم و مصالح، لکونها بهذه الحیثیة، متعلّق خواهد گشت، و نظر به ذاتش قطع نظر از نفع و مصلحت انحاء وجود معلول مختلف نخواهد بود، و ذاتش

موجبِ تعلّق قصد به نحوی نه از جهتِ نافع بودن و بر وفق نظام و مصالح بودن اشیاء نخواهد گشت، و وجوب تعلّق قصد به معلول ناشی از حال معلوم خواهد بود نه از ذات علّت، و همین است معنی صحّتِ فعل و ترک نظر به ذات.

و ایضاً گوییم: که عالم حادث است، و هرگاه که عالم حادث باشد فاعل عالم قادر باشد. امّا اوّل به اجماع، و امّا ثانی به واسطهٔ آنکه از ایجاب بر تقدیر حدوث عالم تخلّف از موجب تامّ لازم آید، و تخلّف از موجبِ تام محال است، پس ایجاب بر تقدیر حدوث جایز نباشد، و قدرت بر تقدیر حدوث لازم باشد.

اگر گویند: که حجیّتِ اجماع به شرع ثابت شده و ثبوت شرع موقوف است بر ثبوت قدرت، پس اثباتِ قدرت به اجماع صحیح نباشد.

گوییم: که توقّف شرع بر ثبوتِ قدرت به این معنی ممنوع است، بلکه ثبوتِ قدرت به معنی اوّل کافی است، و بعد از تمسّک به قدرت به معنی اول در اثباتِ شرع، قدرت به معنی ثانی را به حدوثِ ثابت به شرع اثبات نماییم.

و بباید دانست: که چون صحّتِ فعل و ترک نظر به ذات در قدرت معتبر است، عدم خلوّ ماهیّت از لزوم احد الطرفین که از غیر ذات فاعل ناشی باشد منافی آن نیست.

اگر گویند: که قدرت بر فعل قبل از فعل متحقّق است و اتّصافِ ذات به او ازلی است یا با فعل حادث شود؟ اگر قبل از فعل متحقّق باشد لازم آید امکان وجود فعل به حسبِ وجود قدرت، چون قدرت عبارت است از صحّت فعل و اگر حادث باشد لازم آید حدوثِ صفت حقیقیّه.

گوییم: که قدرت قدیم است، و از قدم صحّت فعل بر نحوی که متعلّق قدرت است لازم نمی‌اید صحّت عدم فعل.

و بدان: که چون واجب الوجود محض وجود است و وجود ممکنات معنی واحد است اگر چه مختلف النّسبه است به ماهیّات، و ماهیّات ممکنه مشترکند در آنکه اِباء از وجود ندارند، پس هر ماهیتی که وجود پذیرد، و هر آئینه پذیرای

وجود از موجودی خواهد بود، صحیح خواهد بود. صدورش از ذات واجب؛ چه هر چه پذیرای وجود از معلول باشد بر تقدیری که معلول مفیض تواند بود اِباء نخواهد داشت از پذیرایی وجود از وجود محض.

و هرگاه از معلول صادر از علّت صحیح باشد صدور وجودی، از علّت به طریق اولیٰ صدور آن وجود صحیح باشد. و به تقدیری که اختلافِ وجوداتِ ممکنات به شدّت و ضعف به اختلاف حقایق وجودات باشد شک نیست که این نحو اختلاف مانع صحّتِ صدور اضعف از قادر اقویٰ نباشد.

و چون واجب الوجود را ماهیّتی نیست مغایر اِنیّت نشاید که اختلاف ماهیّت مانع صحّتِ صدور باشد، و اِنیّت را با ماهیّت تخالفی نیست که مانعیّت صدور را شاید که اِنیّت محقّق در ماهیّات ممکنه است.

فصل سوّم
در آنکه باری تعالیٰ حیّ است

زیرا که حیّ عبارت است از ذاتی که عالم و قادر تواند بود، و واجب الوجود عالم و قادر است، پس حیّ بوده باشد. و از اهل البیت ـ علیهم السلام ـ منقول شده که: هر معنی که مُدرَکِ نفوس و عقول شود مخلوق باشد و لایق و سزاوار به جنابِ احدیّت نباشد، و موصوف به آن، در حقیقت، مخلوق باشد. و چون واجب الوجود واهبِ علم و قدرت و حیات باشد عالم و قادر و حیّ بر او اطلاق توان کرد.

و دور نیست که مراد آن باشد که واجب الوجود معطی و مفیض این کمالات است، و معطی هر کمالی موصوف به آن کمال باشد بر وجه اتمّ اکمل، و اتّصاف واجب الوجود اتمّ اتّصافات است، که مرجعش به اتّحاد حقیقی و عینیّه است به اکمل کمالات که از شایبهٔ امکانی مبرّاست.

وچون هر معنی که ذهن به آن احاطه نماید از حلیهٔ وجوب عاری باشد و در

سلک ماهیّاتِ مخلوقه ممکنه منسلک، هر آینه صفاتِ کمالیّه واجب را نشاید و اتّصاف به آن جناب احدیّت را لایق نباشد.

فصل چهارم
در آنکه باری تعالیٰ جلّت عظمتُه مُریدا ست

بدان که چون نسبت ایجاد و عدم آن به ذاتِ قادر از آن حیثیّت که قادر، است مساوی است و مادام که فاعل موجبِ اثر نباشد ایجاد صورت نبندد نشاید که وجوب معلول نسبت به واجب مستند به امر مباین باشد، چه متصوّر نیست که موجبِ معلول غیر علّت باشد. و ایضاً موجبِ غیر نسبت به مطلق فعل جایز نباشد، چه موجب شیء باید که موجود باشد پیش از او، و سابق بر جمیع ممکنات جز «واجب» نباشد، پس باید که فاعل به حیثیّت و جهتی غیر جهتِ قدرتِ موجب باشد، و این جهت را «اراده» نامند، و فاعل را به اعتبار این صفت «مرید» گویند.

و بدان که علم به نفع کافی است در صدور از فاعل، و الّا آنچه متصوّر شود که موجبِ صدور باشد عزم فاعلی است، و معلوم است که چیزی غیر علم به نفع و عزم فاعل بر فعل در ایجاب فعل از مختار دخیل نیست، لیکن اگر عزم محتاج به علّت باشد و در تحقّق علم به نفع کافی نباشد تسلسل در عزم لازم آید، و اگر عزم محتاج به علّت نباشد تعدّد قدیم بالذّات، و نشاید که عزم مستند به ذات باشد ایجاباً، چه ایجاب عزم منافی اختیار است به معنی مشهور، و لهذا محقّقان امامیّه و رؤساء معتزله قایل شده‌اند به عدم زیادت «اراده» بر «داعی»، یعنی علم به نفع.

فصل پنجم
در آنکه باری ـ سبحانه و تعالیٰ ـ سمیع و بصیر است

بدان که اتّصاف حق ـ سبحانه ـ به سمع و بصر از ضروریّات ملّتِ اسلام است. و

نشاید که اطلاق سمیع و بصیر بر او به معنی ادراک به آلات باشد، چه باری - سبحانه - از آلات منزّه است، بلکه تحقّق سمع و بصر در او عبارت است از انکشاف و ظهور اموری که در ادراک حیوانی به توسیطِ آلات منکشف می‌شوند و بر او انکشافی اتمّ و اکمل بی مدخلیّتِ آلت و توسیط جسمی شفّاف.

و سمیع و بصیر بودن او عبارت است از بودن به حیثیّتی که چون مسموع و مبصر در وجود آیند مدرک او باشند به نحو مذکور.

فصل ششم
در آنکه باری - تعالیٰ - متکلّم است

بدان که تکلّم باری - سبحانه - از ضروریّاتِ دین اسلام و اکثر ادیان سابقه است، و چون ثبوتِ شریعت و نبوّت بر ثبوت کلام توقّف ندارد اثبات کلام به این طریق صحیح باشد.

و أیضاً تکلّم نزد ما عبارت از قدرت بر کلام است، و چون عمومیّتِ قدرت ثابت شده پس قدرت بر ایجاد کلام که عبارت از تکلّم است ثابت باشد.

و متکلّمین را در معنی کلام و قِدَم وحدوثش آرای مختلفه است، و حق آن است که کلام «واجب» اصوات و حروفی است که از او صادر شده و به غیر ذاتِ واجب قائم است، و تکلّم که عبارت از قدرت بر ایجاد کلام است صفتِ واجب است و صادر از واجب حادث است و صفتِ واجب قدیم است.

و اشاعره گویند که کلام باری صفتی است قائم به ذات او و قدیم است. و حنابله و کرّامیّه کلام واجب را حروف و اصوات قائمه به ذات دانند. لیکن حنابله حروف و اصوات قائمه به ذات را قدیم دانند و کرّامیّه حادث.

و دلیل بر آنکه کلام اللّه حروف و اصوات است، نه صفت ذات، آنست که تکلّم به نقل ثابت شده، و ثابت به نقل تکلّم به حروف و اصوات است. و ایضاً قدرت بر کلام به غیر این معنیٰ متصوّر نیست.

و ایضاً نصّ و اجماع دالّ است بر اتّصافِ کلام اللّه بکونه عربیّاً و مُنزلاً علی النبیّ و مسموعاً بالآذان و مکتوباً فی المصاحف و مفصّلاً إلی السّور و الآیات و قابلاً للنّسخ و امثال آن، و موصوف به این صفات الفاظ و اصوات است، لاغیر.

و ایضاً کلام را اطلاق بر الفاظ و اصوات کنند، موجوده یا مخیّله، و بر مدلولات و معانی آن ولو مجازاً، لاغیر؛ و حصول معانی و تخیّل الفاظ مرجعش به علم است و صفتی مغایرعلم نیست، پس کلام صفتِ حقیقیّه مغایر صفاتِ سابقه نباشد.

و آنچه اشاعره گویند «که کلام باری صفت حقیقیّه‌ای مغایر علم و قدرت، و ازلی است و در ازل به صفاتِ الفاظ متصف نیست»، و این را کلام نفسانی نامند، معقول و متصوّر نباشد.

تکمله

در آنکه کلام باری ـ تعالیٰ ـ صادق است

چون معلوم شد که کلام اللّٰه الفاظ و عبارات صادره از ذات او است و افعال به اراده از آن ذات صادر می‌شود و صدور افعال از جهتِ علم به نفع است، و کذب کلام واجب الوجود نافع در نظام و موافق مصالح نیست، چه تجویز کذب بر او موجبِ رفع وثوق و جرأت بر مخالفت است و به حکمت ارسال رسل و وضع شرایع که موجب نجاتِ عباد و صلاح معاش و معاد انسان است مخلّ است، پس صدور کذب از او مجوّز نباشد.

و ایضاً اجماع و نصوص قاطعه دلالت بر عدم صدور کذب از باری تعالیٰ، بل بر عدم جواز صدور کذب از او می‌کند، و صدق انبیا به معجزات باهره، بی مدخلیّت کلام باری تعالیٰ و صدقش، ثابت شده است.

فصل هفتم
در آنکه واجب الوجود ازلی و ابدی است

بدان که چون وجود نظر به ذات واجب ضروری است و عدم نسبت به ذاتش مستحیل، پس عدم مطلقاً بر او روا نبود، و موجود باشد ازلاً و ابداً؛ و مراد به موجودیّت ازلاً و ابداً در این مقام نه وجود در زمان غیر متناهی الطرفین است، زیرا که وجود واجب متعالی از زمان است، چه زمان ظرف قابل تغیّر است، و تغیّر ذاتِ واجب روا نیست، بلکه مراد وجودی است که از انحاء عدم، حتّی عدم سابق و عدم لاحق، معرّا و مبرّا باشد.

و موجود بر این نحو اگر در زمان بودی زمان وجودش غیر متناهی الطرفین بودی، و حالت استقرار وجود را از آن حیثیّت که اصلاً منتسب به تغیّر نباشد «سرمدیّت» گویند، و نسبت متغیّر به ثابت را «دهر» گویند، چنانچه نسبت متغیّر به متغیّر را «زمان» نامند.

مطلب سوّم
در صفات سلبیّه
مشتمل بر هفت فصل

فصل اوّل
در آنکه واجب الوجود مرکّب نیست
و منزّه است از اجزاء خارجیّه و اجزاء عقلیّه

چون هر چه از اجزای خارجیّه مرکّب باشد محتاج باشد در وجود خارجی به هر یک از اجزاء، و شک نیست که اموری که هیچگونه احتیاج میانهٔ آنها نباشد واحد حقیقی از آنها بهم نرسد، پس اگر واجب را جزء باشد باید که بعضی از اجزاء محتاج به بعضی باشند، و محتاج به خارج از خود ممکن باشد ضرورةً، و محتاج به ممکن احقّ است به امکان و پس از ترکیبِ واجب امکانش لازم آید، پس واجب مرکّب نتواند بود از اجزای خارجیّه.

و چون ترکّب از اجزای عقلیّه عبارت است از انحلال ماهیّت در عقل به اجزایی که در خارج با هم و با ماهیّت متّحد باشند، و چنین ترکیبی متصوّر نباشد در آنکه وجود عقلی مقابل خارجی بر او روا نبود، و آنچه ماهیّتش انیّت خارجیّه

باشد نشاید که موجود باشد به وجود غیر اصیل، پس واجب الوجود که ماهیّتش مغایر انیّت نتواند بود ترکّب او از اجزای عقلیّه مجوّز نباشد.

فصل دوّم
در آنکه واجب الوجود را شریک نبود
یعنی دو ذات به وجوب وجود متصف نتوانند بود

و استدلال برین مطلب به دو وجه توان کرد:

وجه اوّل: آنکه نشاید که وجود واجب مغایر ذاتش بود، بلکه ماهیّت واجب نفس وجود بود. و معلوم است که وجود را حقایق متخالفه در تمام ماهیّت نیست، پس اگر واجب الوجود متعدّد باشد نشاید که تعیّن احدهما با هر یک مستند به غیر باشد؛ چه آنچه در تعیّن محتاج به غیر باشد در وجود نیز محتاج به غیر باشد و مادام که شیء متعیّن نشود موجود نشود، و محتاج به غیر، در وجود، واجب الوجود نباشد.

و نشاید که تعیّن هر یک مستند به حقیقتش باشد، زیرا که چون وجود راحقایق مختلفه در تمام ماهیّت نیست و ترکّب در حقیقت واجبی مجوّز نیست متعدّد مفروض متفق الحقیقیة باشند، و تعیّنات مختلفه اُمور متّفق الحقایق به حقیقتشان نتواند بود، پس واجب الوجود متعدّد نباشد.

وجه دوّم: آنکه وجود ممکنات که معنی واحد بدیهیّه است. نسبتش به متعدّد مفروض از وجود واجبی واحد است، و نسبت ماهیّاتِ ممکنه نیز به متعدّد مفروض در جواز صدور مختلف نیست، پس اگر دو واجب باشند نشاید که ممکنات به هر یک واقع شوند، چه صدرو معلول واحد شخصی از علّتین مستقلّتین مجوّز نیست؛ و نشاید که به احدهما واقع شوند دون دیگری، چه اختصاص صدرو به احدهما بی مرجّحی ممکن نیست و مرجّحی در صورت مفروضه متصوّر نیست، پس اگر واجب متعدّد باشد ممکنات واقع نباشد. و شاید که آنچه

در کلام مجید واقع شده که «لوکانَ فِیهِما آلِهَةٌ إلاّ اللّه لَفَسَدَتا» اشاره به این وجه باشد.

فصل سوّم
در آنکه حلول بر واجب الوجود مجوّز نباشد

بدان که آنچه حالّ در محلّی باشد صفت او باشد، و هر صفت معیّنه در وجود محتاج به موصوف باشد، و آنچه به خصوصیّت محتاج به غیر باشد واجب الوجود نباشد. و آنچه چیزی در او حالّ باشد صحیح خواهد بود اتّصافش به حالّ، و اتّصاف به اعتبار حلول حالّ در آن محلّ خواهد بود.

و حالّ خالی نیست از آنکه صفت لایقه به محلّ باشد یا صفت غیر لایقه به محلّ، اگر صفت لایقه باشد چون واجب فی حدّ ذاته خالی باشد از آن هر آینه فی ذاته ناقص باشد و مستکمل به غیر، که معلول واجب است؛ و اگر صفت غیر لایقه به محلّ باشد اتّصاف واجب به آن نقص باشد، و نقص واجبست کمالش به غیر مجوّز نیست به اجماع.

و ایضاً گوییم: که اگر صفت لایقه نباشد معلول واجب نشود و معلول غیر واجب نیز نتواند بود؛ و اگر صفت لایقه باشد لیاقت و کمالیتش به اعتبار نحو وجودش باشد، یا به اعتبار خلط به عدم و نقصان وجود ؛ نشاید که به اعتبار محض وجود مُفاض از واجب باشد، چه وجود مفیض اکمل و اتمّ از وجود مُفاض باشد و مستکمل به وجود مُفاض نشود.

و اگر به اعتبار خلط به عدم باشد که از لوازم امکان است لازم آید که عدم کمال وجود باشد، و شر کمال خیر، و نقصان کمال تمام؛ و همچنین لازم آید که متّصف فی حدّ ذاته به چیزی موصوف باشد به عدم آن، پس صفت زایدهٔ لایقه متصوّر نباشد. و از اینجا معلوم شد که اتّصاف واجب به صفات زایده مجوّز نباشد.

فصل چهارم
در آنکه واجب الوجودب متحیّز نیست
و لذّتِ مزاجیّه و الم مطلقاً بر او روا نیست

اگر واجب الوجود ـ تعالیٰ شأنه ـ متحیّز باشد، متحیّز بالذّات باشد یا متحیّز بالطبع باشد؛ نشاید که متحیّز بالطبع باشد، چه تحیّز بالطبع بی علاقهٔ حلول متصوّر نشود؛ و نشاید که متحیّز بالذّات باشد، زیراکه هر چه متحیّز باشد منقسم باشد، به نحوی از انحاء انقسام، به اجزای متقدّره: و اجزای متقدّره: یا متخالف بالحقیقه باشند، یا متوافق بالحقیقه.

و بر هر تقدیر، کل متخالف الحقیقه باشد با هر یک از اجزاء یا نه، اگر کل و اجزاء مختلفة الحقایق باشند هر یک از اجزاء ممکن باشند، چه تعدّد واجب مجوّز نباشد، و انقسام واجب به ممتنع متصوّر نگردد، و چون جزء ممکن باشد کل واجب نباشد، چه وجود منقسم به حقایق مغایره و جود نشود.و ایضاً حقیقت مرکّبه از ممکنات احقّ است به امکان. و اگر اجزاء متوافق الحقیقه باشند حقیقت کل نفس انیّت او نباشد و حقیقت مغایرهٔ انیّت واجب نبود، و از اینجا معلوم شد که واجب الوجود جسم نباشد.

و توابع مزاج، از لذّت مزاجیّه والم، بر او روا نبود، و الم غیر مزاجی نیز بر او روا نیست، چه الم ادراک منافی است از آن جهت که منافی است؛ و نشاید که ممکن منافی واجب الوجود باشد، زیرا که واجب مبدأ ممکنات است، و چیزی منافی مبدأش نباشد. و نشاید که ممتنع منافی باشد، زیرا که ممتنع را وجود متصوّر نباشد، و عدمش منافی نتواند بود.

فصل پنجم
در آن که واجب الوجود متّحد به غیر نتواند بود

بدان که اتّحاد واجب با واجب دیگر، چون تعدّد واجب ممتنع است مجوّز

نباشد، و اتّحادش به ممتنع، چون وجود ممتنع، مستحيل باشد، و اتّحادش به ممكن مستلزم وجوب ممكن يا امكان واجب باشد، پس واجب الوجود متّحد به چيزى نباشد.

فصل ششم
در آن كه واجب الوجود به آلات جسمانيه مرئى نشود

چون آن كه به آلات جسمانيّه مرئى شود متقدّر و متجزّى باشد، و واجب الوجود متقدّر و متجزّى نتواند بود، پس واجب به آلت جسمانيّه مرئى نشود.

و بدان كه ادراک به غير صور مدركه ما را بـه آلات جسمانيّه حقيقةً رؤيت نباشد، و اگر رؤيت بر آن اطلاق شود مجاز باشد. و نقليّات دالّه بر جواز رؤيت محمول بر رؤيت غير حقيقيّه باشد، و نقليّات وارده در عدم جواز رؤيت محمول بر رؤيت به أبصار و آلات جسمانيّه باشد.

فصل هفتم
در آنكه واجب الوجود در وجود و اتّصاف به صفات كماليّه محتاج به غير نباشد

و هر چه غير واجب است به واجب محتاج باشد، چون واجب الوجود بايد كه نفس وجود باشد و اتّصافش به صفات كماليّه لذاته باشد احتياجش به غير جايز نباشد، و چون ممكن بذاته موجود نتواند شد هر چه غير واجب است محتاج به واجب باشد.

تتمّه
[يد، وجه، قدم، رحمت، رضا، كرم، تكوين، راجع به صفات مذكوره است]

آنچه، جمعى، از صفات مغايرهٔ صفاتِ سابقه دانسته‌اند ـ مثل يد و وجه، و

قدمِ، و رحمت، و رضا، و کرم و تکوین ـ راجع‌اند به صفات مذکوره و مغایر آن صفات نیستند؛ چه ید عبارت از قدرت است، و وجه از وجود، و قدم از بقا، و رحمت و رضا و کرم از ارادات خاصّه، و تکوین از قدرت و اراده؛ چه تکوین صفتی است که کون بعد از عدم بر او مترتّب می‌شود، و کون مترتّب می‌شود بر فاعل به حیثیّتی که صحیح باشد از او فعل، به آنکه چون خواهد بکند، و برخواستن او فعل مترتّب شود، پس ترتّب فعل بر قدرت و اراده باشد، و کون اشیاء محتاج به صفتی دیگر نیست، و دلیل بر صفات مغایرهٔ صفات مذکوره سابقه نیست.

مطلب چهارم
در افعال

و این مطلب مشتمل است بر ده فصل

فصل اوّل
در تقسیم افعال و تحسین و تقبیح عقلیّین

بدان که فعل صادر از فاعل مختار باشد یا از غیر فاعل مختار، و قسم ثانی متعلّق مدح و ذمّ و ثواب و عقاب نشود، و قسم اوّل اگر فاعلش مستحقّ ذمّ یا عقاب بر آن فعل باشد آن فعل راقبیح گویند. و اگر فاعل مستحقّ ذمّ یا عقاب بر آن فعل نباشد آن فعل را حسن گویند.

و متکلّمین را در آنکه حسن و قبح به حکم عقل یا به حکم شرع است خلاف است: علماء امامیّه و معتزله به حسن و قبح عقلی قائل شده‌اند، و اشاعره به حسن و قبح شرعی قائل شده، انکار تحسین و تقبیح عقلی نموده‌اند؛ و این اختلاف در حسن و قبح به معنی مذکور است، نه در حسن و قبح به معنی ملایمت غرض و منافرت غرض، و نه در حسن و قبح به معنی کمال بودن صفت و نقص بودن صفت، چه حکم عقل به حسن و قبح به این دو معنی محلّ خلاف نیست.

و قائلون به حسن و قبح عقلیّین اختلاف کرده‌اند، در آنکه حسن و قبح فعل

لذاته است، یا به صفت حقیقیّۀ لازمه است، یا به وجوه و اعتبارات؟ بعضی فرق کرده‌اند میان حسن و قبح و گفته‌اند که قبح به صفت مقتضیۀ قبح است.، و حسن به صفت مقتضیۀ حسن نیست. و حق آنست که هرگاه حسن و قبح عقلی باشد به هر یک از این وجوه تواند بود. پس در فعل شاید که حسن و قبح لذاته باشد، چون صدق و کذب، و شاید که به صفت لازمه باشد، چون ظلم و عدل من حیثُ الفساد و الصّلاح، و شاید که به وجوه و اعتبارات باشد، چون رُخَص شرعیّه که از آن جهت که متعلّق رخصت شارع است حَسَنُ الفعل و راجح العمل است.

و بدان که حُسن را چنانچه به معنی مذکور که نقیض قُبح است استعمال کنند، به معنی بودن فعل به حیثیتی که فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد نیز استعمال نمایند.

و به اطلاق اوّل فعل حسن منقسم به چهار قسم باشد، زیرا که فعلی که فاعلش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد، یا نه.

و بر تقدیر اوّل تارکش مستحقّ ذمّ یا عقاب باشد یا نه؛ آنچه فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحقّ ذمّ یا عقاب آن را واجب گویند، و آنچه فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد و تارکش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد آن را مندوب گویند.

و بر تقدیر دوّم تارکش مستحقّ مدح یا ثواب باشد یا نه، اگر تارکش مستحقّ مدح یا ثواب باشد مکروه گویند و اگر به ترک مستحقّ مدح یا ثواب نباشد مُباح. و به اطلاق ثانی مکروه و مُباح داخل حسن نباشند و واسطه باشند میان حسن و قبیح. و ظاهراً قول فارق میانۀ حسن و قبح به اثباتِ صفتِ مقتضیه در حسن دون قبیح به استعمال و اطلاق اوّل ناظر است، و قول غیر فارق به اطلاق و استعمال ثانی.

و نزاع با اشاعره در تحقّق حالتی است که اگر فاعل بر آن حالت در فعل اطّلاع یابد و به مقتضای آن حالت عالم باشد حکم کند به قبح فعل یا به حسنش؛ و دلیل تحقّق این حالت در افعال علم به حسن احسان و قبح ظلم است، قطع نظر از ثبوت شرع کرده، چه عقل در حکم به استحقاق مدح و جزای خیر بر احسان و به استحقاق ذمّ و مؤاخذه بر

ظلم و عدوان توقّف نکند؛ و منازعه در این مکابره با مقتضای عقل است.

و ایضاً اگر حُسن و قُبح به شرع باشد، نه به عقل، مناطِ استحقاق مدح و ذم یا تعلّق اُمر و نهی به فعل باشد، یا امر به مدح مطیع و ذمّ عاصی، یا اخبار از استحقاق مدح بر اطاعت و ذمّ بر عصیان.

اگر نفس مأمورٌ به بودن و منهیٌ عنه بودن را حسن و قبح گویند محض اصطلاح باشد و به نفی حسن و قبح مطلق راجع شود، نه قول به شرعیّت حسن و قبح.

و اگر مأمورٌ به بودن و منهیٌ عنه بودن را مناط حکم عقل به حسن مأمورٌ به و قبح منهیٌ عنه دانند پس حکم عقل در حسن و قبح معتبر باشد. و کلام در حسن امر به مدح و ذمّ و متعلّق به این امر بر این قیاس است که مذکور شد.

و امّا اخبار به استحقاق اگر مطابق‌اش متحقّق نباشد حسن و قبح منتفی باشد، و اگر مطابقش متحقّق باشد حسن و قبح به نفس اخبار نباشد.

و ایضاً اگر حسن و قبح عقلیّین منتفی باشند جایز خواهد بود تقبیح طاعت و تحسین معصیت، لکن جایز نیست بدیهةً.

اگر گویند: که هرگاه اگر کذب قبیح باشد عقلاً و صدق حسن باشد عقلاً، کذب مُنجی نبیّ حَسَن و واجب نباشد، و صدقِ مُفضی به اِهلاک بنیّ قبیح و مُحرّم نباشد؛ لیکن اوّل واجب است و ثانی حرام.

گوییم: که جواز کذب و حرمت صدق مذکورین از جهت حُسن ارتکاب اقلّ القبیحین است، نه از جهت حُسن کذب و قُبح صدق.

اگر گویند: که فعلی که صحیح التّرک نباشد متّصف به حسن و قبح نشود، و فعل بی استجماع شرایط وجود فعل متحقّق نشود، و ترک با استجماع شرایط وجود ممکن نباشد، پس اتّصاف فعل به حسن و قبح مُجوّز نباشد.

گوییم: که آنچه از شرایط اتّصاف فعل به حسن و قبح است قادریّتِ فاعلی است، نه امکانِ عدم نسبت به جمیع شرایط، و از نفی امکان عدم نسبت به استجماع شرایط لازم

نباید نفی قادریّت، چه وجوب به اختیار محقّقِ اختیار است، نه منافی آن.

فصل دوّم

در آنکه فعل قبیح از باری، سبحانه، صادر نشود و از عباد فعل قبیح اراده ننماید

بدان که چون واجب الوجود محتاج به فعل قبیح نباشد و عالم باشد به قبح آن، صدور قبح از او مُجوّز نباشد.

اگر گویند: که چون علم به نفع، مُخصِّص و مُرَجِّح وجود است، چرا نشود که قبیحی که نافع در نظام اعلی باشد از واجب صادر شود؟

گوییم: که آنچه نافع در نظام اعلیٰ باشد از آن جهت که نافع است در نظام اعلیٰ حسن باشد، و اگر جهت قبحی در او باشد مقاومت به این جهت حسن نکند.

اگر گویند: که چون هر نافع در نظام اعلیٰ مُجوّز الصّدور باشد چرا تجویز کذب نافع بر واجب نکنند.

گوییم: که کذب واجب نشاید که نافع در نظام اعلیٰ باشد، چه تجویز کذب بر او اضرّ اشیاء است به نظام اعلیٰ، با آنکه نفعی که بر کذب مترتّب شود به تعریض و توریه حاصل گردد. و قبیحی که نفعی که بر او مترتّب شود به غیر او حاصل شود فعلش حَسَن نباشد.

اگر گویند: که مفسده بر تجویز مترتّب گشته، نه بر جواز، و غرض عدم جواز است، نه عدم تجویز.

گوییم: که چون جواز مستلزم تجویز است مفسده‌ای که بر تقدیر تجویز لازم آید بر تقدیر جواز لازم باشد، و چون عمومیّت قدرت را سابقاً اثبات کردیم قبیح مقدور واجب باشد، لیکن از او صادر نشود، و امتناع صدورش نظر به ذاتِ واجب نباشد، و امتناع نظر به غیر مُنافی صحّتِ صدور نظر به ذات نیست.

و بدان که ارادهٔ باری ـ تعالی ـ به قبایح از افعال عباد تعلّق نگیرد. و ارادهٔ باری در افعال اختیاریّه عباد عبارت باشد از علم به نفع صدور فعل از عبد به اختیار، یعنی

نافع است صدورش بر تقدیری که مُرادِ عبد باشد، و این اراده موجبِ وجود فعل مطلقاً نباشد، بلکه مقتضی وجوبِ فعل بر عبد باشد، یا استحبابِ فعل؛ و علم به نفع ترکِ عبد فعل را اختیاراً، که چون به فعل نسبت دهند، کراهتِ فعل گویند، مقتضی حرمتِ فعل یا مکروهیّت بر عباد باشد؛ چه آنچه نافع در نظام اعلیٰ باشد به اعتبار جهتِ حسنش مُراد باشد، و آنچه نه چنین باشد اراده که عبارت از علم به نفع است به آن متعلّق نتواند بود، و شاید که ارادهٔ واجب به کذبِ عبد تعلّق گیرد، چه کذبِ بعضی از عباد مضرّ به نظام اعلیٰ نیست، و تواند بود که عبدی را قدرت بر تعریض و توریه نباشد و کذب بر او متعیّن شود، و در این محذوری نیست.

فصل سوّم
در آنکه افعال اللّٰه را اغراض و مصالح باشد

بدان که چون حق ـ تعالیٰ ـ عالم و قادر است، و آنچه از او صادر می‌شود به اراده ومشیّت متعلّق است، پس آنچه از او صادر می‌شود، لکونه أصلحَ و أنفعَ، صادر خواهد شد. که اگر أصلحیّت و أنفعیّت را دخل نبوده باشد، و علم، لکونه أصلحَ و أنفعَ، مخصّص و موجبِ وجود نباشد، ترجیح فعل لا بسببِ خواهد بود، و فعل لا بسببِ عبث است، و عبث بر حکیم روا نیست.

و آنچه نافیان غرض گویند: که «نشاید که غرض عاید به حق باشد و الّا وجودش الیق خواهد بود به حق، و استکمال واجب به غیر لازم آید، و نشاید که عاید به حق نباشد و الّا غرض فعل حق را نشاید»، مدفوع است به آن‌که مراد از عود غرض به حق اگر ألیقیّت فعل به او است به اعتبار ترتّبِ غرض بر آن فعل استکمال حق به فعل لازم نیاید، شاید که فعل تابع کمال ذات باشد، و از این جهت ألیق به ذات باشد، نه آنکه ذات به وجود غرض و فعل مستکمل گردد؛ و اگر مراد به عود فرض به فاعل آنست که به وجود غرض حاصل شود او را کمالی که به دون آن مفقود باشد عود غرض به فاعل لازم نباشد.

فصل چهارم

در آنکه افعال اختیاریه عباد مستند است به ایشان

بدان که اذهان مستقیمهٔ سلیمه در حکم به استناد افعال به عباد توقّف ننمایند، و این استناد به اعتبار ترتّب وجود فعل است بر قدرت و ارادهٔ عبد، و این ترتّب با افاضهٔ فعل وجود غیر را متصوّر است، و از ترتّب مذکور لازم نیاید که عبد خالق و مفیض وجود حرکت باشد، بلکه لازم از ترتّب مذکور فاعلیّتِ عبد است فعل را.

خلاصهٔ کلام: آنکه چون علاقهٔ لزوم میانهٔ قدرت و ارادهٔ عبد وجود فعل باشد من حیثُ الاستلزام ایجاب وجود فعل به او مستند باشد. و از این ایجاب لازم نیاید که افاضهٔ وجود از او باشد، چنانکه ماهیّتِ نار موجبِ استلزام حرارت است، و از این لازم نیاید که مفیض وجود حرارت باشد.

و آنچه در کلام مجید و آثار نبویّه وارد شده در اختصاص خالقیّت به حضرت باری ـ تعالیٰ ـ منافی فاعلیّتِ عبد نیست، و لهذا جایی که به عنوان فعل و عمل و صنع ذکر فرموده به عبد نسبت داده است.

قال عزّ من قائل: «لا الٰهَ إلّا هو خالقُ کلّ شیء. خالقُ کلّ شیءٍ و هو الواحدُ القهّارُ. إنّا کلّ شیء خلقناهُ بقَدَر. وَاللّهُ خلقکُم وَ ما تَعلمونَ. وَ أسرُّوا قَولکم أو اجهَرُوا بِهِ، إنّـه عَـلیمٌ بـذاتِ الصّدور. ألا یَعلَمُ مَن خَلَقَ وَ هُوَ اللّطیفُ الخبیرُ».

و قال اللّه تعالیٰ: «مَن عَمِلَ صالِحاً فَلِنفسِه. لِیَجزی الّذینَ أساء و انماعَمِلوا. مَن عَمِلَ سَیئَةً فلا یُجزیٰ إلّا مثلَها. إنّ الّذین آمَنُوا وَ عَمِلوا الصّالِحاتِ. وَ ما یَفعلوا مِن خَیر فإنّ اللّهَ یَعلمهُ. وَ افعلُوا الخَیرَ. وَلَبئسَ ماکانُوا یَصنَعُونَ. وَاللّهُ یَعلمُ ما تَصنَعُونَ.

و جعل و فعل اشیاء را نسبت به عبد داده، عبد را فاعل جعل ساخته و فاعلیّت و جاعلیّت به فعل را نسبت به ذات احدی داده. قال اللّه تعالیٰ:

«یَجعلونَ أصابِعَهُم فی آذانِهم. وَجَعلوا لِلّهِ شُرَکاء. و قال تعالیٰ حکایةً: «رَبّنا وَاجعلنا مُسلِمَین لکَ. رَبّ اجعلنی مقیمَ الصّلوٰة. وَ اجعلهُ رَبّ رَضیّاً.

و امّا قوله تعالیٰ: **فَعّالٌ لما یُریدُ.** و قوله تعالیٰ: «**یَفعلُ اللّهُ ما یَشاءُ**» دلالت بر اسناد فعل عبد به باری نمی‌کند، چه مفهوم از «فعّال لما یریدٌ» فعّالٌ لما یریدُ أن یفعله است. و همچنین «یفعلُ اللّهُ ما یشاء» و تعلّق اراده و مشیّت به فعل عباد بر این نحو نیست، و ارادهٔ ایمان و طاعات از عبد مقتضی وجوبِ ایمان و طاعات است بر عبد، نه فاعلیّتِ ذات احدی فعل عبد را.

و امّا اِسناد خلق به غیر باری ـ تعالیٰ ـ چنانچه در کلام مجید واقع شده، قوله تعالیٰ: «**وَ أخلقُ لکم مِن الطین. وَ إذ تخلقُ من الطین کهیئة الطیر**» منافی اختصاص مذکور نیست، چه خلق مُسنَد به غیر به معنی تقدیر و تصویر است، و خلق به معنی ایجاد و افاضهٔ وجود مخصوص به واجب است و به غیر مسند نشود. و أمّا قوله تعالیٰ: «**فَتبارک اللّهُ أحسنُ الخالقین**» بر تقدیری که دالّ بر اِسناد خالقیّت به غیر باشد محمول بر تقدیر و تصویر تواند بود.

و بدان که اگر ارادهٔ عبد موجبِ فعل عبد نبودی مدح و ذمّ عباد بر افعالشان و امر و نهی صحیح نبودی، و ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت مترتّب نشدی.

و امّا قول به آنکه کلّ حوادث به قضاء اللّٰه و قدره است، چنانچه بر السنهٔ اکثر جاری است، اگر مراد به قضا و قدر خلق و افاضهٔ وجود است، چون افاضهٔ وجود جمیع موجودات از واجب است، صحیح باشد که کلّ حوادث به قضاو قدر است؛ و اگر مراد به قضا و قدر به ایجاب و الزام است، پس ایجاب و الزام به تکلیفی، مخصوص است به واجبات بر مکلّفین، و ایجاب و الزام اقتضایی و استلزامی شامل کلّ حوادث است؛ و اگر به معنی اعلام و تبیین و اثبات در لوح محفوظ است شامل جمیع موجودات حادثه است، چه جمیع حوادث در لوح محفوظ مثبت باشند.

فصل پنجم

در آنکه اِضلال عباد به معنی گمراه گردانیدن به اشاره بخلاف حق، یا ایجاد خلاف حق و تعذیب غیر مکلّفین بر واجب الوجود روا نبود

زیرا که اضلال عبد و تعذیب و معاقبه بر ضلال مترتّب بر آن قبیح است و بر حکیم روا نیست. و آنچه در کلام مجید وارد شده از اِسناد اضلال به باری تعالیٰ، قال اللّهُ تعالیٰ: «وَ مَن یُضلِل اللّهُ فمالهُ مِن هادٍ». و قال: «یُضلُّ به کثیراً» «وَ مَن یُضلل فأولئک همُ الخاسرونَ» اضلال به معنی اِهلاک است، یا نسبت به جماعتی است که مستحقّ ابقاء بر ضلال شده باشد به جهت تمادی در باطل و التزام عناد، و اِضلال به معنی ابقاء بر اِضلال نسبت به ایشان قبیح نیست.

و امّا تعذیب غیر مکلّف، به جهتِ آنکه مستحسن نباشد مخاطب ساختن و مکلّف کردن، معاقب ساختن و عذاب نمودن قبیح است.

و آنچه در کلام مجید وارد شده، حکایةً عن قول نوح علیه السلام: «ولا یلدُ وا إلّا فاجراً کفّاراً» مجاز است به تسمیهٔ شیء به اسم مایؤولُ إلیه.

و آنچه در آثار وارد شده از استخدام اهل جنّت اطفال کفّار را دالّ بر تعذیب نیست، چه استخدام مستلزم اِیلام نیست، و بر تقدیری که موجبِ الم باشد به جهتِ اصلاح تواند بود، چون فصد و حجامت، نه به جهت تعذیب و عقوبت.

اگر گویند: که اطفال کفّار مشارک آباءند در احکام کفر، و کفّار معذّب‌اند.

گوییم: که مشارکت اطفال باآباء در بعضی از احکام کفر است، و تبعیّت در بعضی از احکام کفر مستلزم تبعیّت در اصل کفر و جمیع احکام کفر نیست.

فصل ششم

در حسن تکلیف و وجوبش

بدان که تکلیف حَسَن است، به واسطهٔ آن که در تکلیف جهتِ مقبّحه متصوّر

نیست غیر اشتمال بر مشقّت، «لا بمصلحة مطلوبة؛ و چون مشقّتِ تکلیفی متضمّن مصلحتِ عظیمه که آن استحقاق تعظیم است، و بدون تکلیف حاصل نمی‌شود، مشتمل بر جهتِ مقبّحه نباشد.

اگر گویند: که ترجیح مصلحت مذکوره مشقّت را اگر به اعتبار وقوع تعظیم باشد چون وقوعِ تعظیم به تفضّل حاصل می‌تواند بود تکلیف حَسَن نباشد، و اگر به اعتبار نفس استحقاق گویند مقاومتِ مصلحت استحقاق تعظیم مفسدهٔ اشتمال بر مشقّت را ممنوع باشد.

گوییم: که چون تفضّل به تعظیم بی استحقاق قبیح است وقوعِ تعظیم به دون تکلیف صورت نیابد، و بر تقدیری که تفضّل به تعظیم بی استحقاق قبیح نباشد نفس استحقاق کافی است در حُسنِ تکلیف، چه تحقّق حالتی که محقّق تعظیم و موجب اِلجاء نباشد مصلحتِ عظیمه است که ارتکاب مشاقّ در تحصیل آن مستحسن عقول و اذهان مستقیمه است، و تکلیف مشتمل است بر جهتِ مرجّحه که آن اقامتِ عدل است با استحقاق تعظیم و فوز به ثواب، و اگر تکلیف نبودی عدل صورت نیافتی.

بیان این مقال: آن که چون به واسطهٔ انتظام امور کلیّه و ابقاء انواع سفلیّه، قوای شهوانیّه و غضبیّه در حیوان ترکیب شده، انسان که اکمل انواع است به حظّ او فرو نصیب اوفیٰ از قویٰ بر وفق حکمت اختصاص یافته، و از ابتداء خلقت عمدهٔ تصرّفات بر وفق مقتضای قویٰ واقع می‌شود و تقویت یافته متمکّن و مستولی می‌گردند.

و شک نیست که عقل هرکس به ادراک محاسن و مقابح افعال وافی نیست، و در زجر و منع قویٰ و رفع مقتضیاتشان کافی نی.

پس حکمت کامله مقتضی آن است که معاونی به قوّت عقلیّه منضم شود که با رعایت و تقویتِ او قوّت عملیّه را ممانعتِ قویٰ و زجرشان میسّر باشد و به وجود آن معاون اقامت عدل تحقّق پذیرد، و آن تکلیف است.

و چون نصبِ دواعی شرّ و فساد بی اقامتِ مدافع و زاجری تقریب به قبایح و

مفاسد است و به منزلهٔ تحریض بر آن قبیح است، پس اعطای قوای شهوانیّه و غضبیّه به نفوس بی نصب زاجری و مانعی مجوّز نباشد، پس وقوع تکلیف لازم باشد و ترکش غیر جایز.

و بدان که حُسن تکلیف مشروط است به آن که در تکلیف مفسده‌ای نباشد نسبت به مکلّفِ به این تکلیف، یا به مکلّفِ دیگر، و مفسده‌ای نسبت به همین مکلّف، چون استلزام این تکلیف اِخلال به تکلیف دیگر را و مفسده‌ای نسبت به مکلّف دیگر، چون استلزام این تکلیف اِبعاد از طاعت مکلّف دیگر را؛ و به آنکه تکلیف مقدّم باشد بر مکلَّفٌ به؛ چه که اگر مقدّم نباشد تکلیف قبیح باشد؛ و مشروط است به امکان مکلّفٌ به، و اتّصافش به رجحان، به وجهی از وجوه، و مشروط است به علم مکلّف به صفاتِ فعل از حسن و قبح، و به قدر جزائی که به فعل مستحقّ آن شوند، و به قبیح نبودن تکلیف از مکلّف، و مشروط است به علم مکلّف به فعل، وقدرتِ مکلّف بر فعل، و تمکّن از آلتِ فعل ذی آلت.

و بدان که مکلَّفٌ به، یا اعتقاد است یا عمل است، و اعتقاد علم است، یا ظنّ است، و طریق تحصیل اعتقاد عقلی است یا شرعی.

و تکلیف مطلقاً منقطع است اتفاقاً، و چگونه منقطع نشود و حال آنکه حالتِ مرجّحهٔ وقوع تکلیف، که استیلاء قوای شهوانیّه و غضبیّه است، که به جهتِ انتظام معاش دنیوی بر وفق حکمت واقع شده، مقترن به وساوس شیطانی، در نشأتِ آخرت مفقود است؛ چه اهل جنان را، به سببِ ضعفِ قوای شهوانیّه و غضبیّه نسبت به قوّهٔ عقلیّه، و حضور جمیع مُشتهیات و ملاذّ، و عدم عروض حالتِ متنافره، بر خلاف معاش دنیوی، به تکلیف احتیاج نیست.

و ایضاً وقوع تکلیف نسبت به ایشان منافی کمال تعظیم و اجلالی است که به اطاعت و انقیاد مستحقّ آن شده‌اند. و اهل نار را به سببِ اهوال و آلام عظیمه مجال تصرّفات قویٰ نمانده و از وساوس شیطانی و فسادهای نفسانی دورند، و از

معاشرات و معاملات محروم مانده، به عذابهای گوناگون گرفتار و مقهورند. و چون حالت مرجّحه وقوع تکلیف در عقبیٰ مفقود باشد تکلیف منقطع گردد.

فصل هفتم

در عموم تکلیف و شمولش مؤمن و کافر را

بدان که جهات مذکوره در حُسن تکلیف و وجوبش شامل است مؤمن و کافر را، پس تکلیف شامل همه باشد.

اگر گویند: که جهاتِ مذکوره با عدم اضرار مفید است نه با اضرار، و تکلیف مُضرّ است به کافر، پس مستحسن نباشد.

گوییم: که تکلیف کلّ ناس نافع است در تقلیل کفر، و ضرر عاید به کافر از تکلیف مقاومت به آن نکند. و ایضاً، ضرر کافر از تکلیف ناشی از سوء اختیار، به حسن تکلیف مضرّ نیست، و فایدهٔ تکلیف کافر نسبت به خودش رفع رُجحان جانب کفر است نسبت به آنچه به مقتضای حکمت جهتِ انتظام معاش به عبد اعطا شده. و امّا فوز به ثواب نه فائدهٔ تکلیف است. بلکه فائدهٔ اطاعت و امتثال است.

فصل هشتم

در لطف

بدان: که لطف که عبارت از مقرّب طاعت و مبعّد معصیت است از باری ـ تعالیٰ ـ صدورش لازم است؛ زیرا که طلب تکلیفی چون معارض شود به مطالبات نفسانیّه ناشیهٔ از قوای مذکوره مادام که جانب طاعت راجح نشود به مرجّحی، غرض مطلوب از ایجاد و تکلیف که تحقّق صلاح و عدل است، ما أمکن، تحقّق نپذیرد، پس اقامت این مرجح که از او به مقرّب طاعت و مبعّد معصیت تعبیر کنیم لازم باشد.

اگر گویند: وجوبِ لطف بر تقدیر قبح لطف مُجّوز نباشد و شاید که فعل لطف

قبیح باشد.

گوییم: معلوم است ضرورةً که در تقریب طاعت و تبعید معصیت وجهی از وجوه قبح نیست. و چون لطف مُقرّبِ طاعت است نه موجبِ طاعت تحققش نسبت به کافر مُجوّز باشد.

اگر گویند: که اگر لطف واجب بودی اِخبار به سعادت بعضی و به شقاوت بعضی واقع نشدی، چه اِخبار به سعادت موجبِ اعتماد و جرأت است، و اِخبار به شقاوت موجبِ یأس است. و اعتماد و یأس مقتضی‌اند به ترکِ طاعات و اقدام بر معاصی.

گوییم: که اخبار به سعادت نسبت به جمعی است که معلوم و محقّق است لزوم اطاعت و عدم عصیان ایشان نسبت به الطافی که به ایشان واقع می‌شود، بلکه نسبت به جمعی که اخبار مذکور مُقرّب طاعت و مُبعّد معصیت است ایشان را؛ و امّااخبار به شقاوت نسبت به منکرین واقع شده وموجب یأس نیست. و بعید نیست که گویند نسبت به جمعی واقع شده که بعد از تحقّق الطاف به تمادی در عِناد مستحقّ ابعاد از طاعت شده‌اند.

و بدان که مکلّفی که لطف نسبت به او واقع نشده باشد معذّب نشود؛ زیرا که نصب داعی بر معاصی به دون اقامت مرجّح طاعت زاجر از معاصی [نیست]، پس عذاب نمودن بر معصیت قبیح است، و به منزلهٔ تعذیب بر فعل است بعد از تحریص بر آن، و بر حکیم علیم روا نیست.

قال اللّه تعالیٰ: «**وَلو أهلكناهُم بعذابٍ من قبله لقالوا رَبّنا لولا أرسلتَ إلينا رسولاً**». لیکن بر فعل قبیح ذمّ مترتّب شود، چه هر چه فاعل مختار که قبیح از او صادر شود مذموم باشد، اگر چه به تحریص بر آن و اغراء غیر باشد و به دون مرجّح جانب ترک واقع شده باشد.

و بدان: که مرجّح مذکور که لطف است باید که ترجیحش به حدّ اِلجاء نرسد، چه إلجاء منافی حکمت اِقدار و تمکین است. و باید که مناسب ملطوفٌ فیه باشد، چه امور غیر مناسبه صلاحیت مرجّحیت نداشته باشد، و امور مرجّحه مناسبه

معلومند تفصیلاً یا إجمالاً.

فصل نهم
در آلام و اعواض

بدان: که الم بر دو قسم است: الم واقع ابتداءً، و الم واقع بر سبیل مکافات. امّا مکافات اگر زاید بر قدر مستحقّ نبوده باشد حسن باشد.

و امّا الم ابتدایی اگر مشتمل است بر نفع زاید بر الم که به دون آن حاصل نشود، یا بر دفع ضرر زاید بر این الم، یا واقع است بر مقتضای عادت، یا واقع است بر وجه دفع، حَسَن است از آن کس که او را لایق باشد اصلاح حال و حفظ عادت و دفع.

و الم مکافاتی شاید که عقابد باشد که علیٰ وفق المصلحة معجّل شده باشد. و آلام ابتدائیّه مشتمله بر نفع باید که متألّم به تحمّل آن راضی باشد اجمالاً یا تفصیلاً، مشتمل باشد بر لطف تا حسن باشد. و هرگاه مشتمل بر لطف باشد شرط نیست اختیار متألّم الم را.

و امّا عوض، که عبارت است از نفع مستحقّ خالی از تعظیم و اجلال، استحقاقش حاصل شود به ایلام و به تفویت منافع جهتِ مصلحت غیر؛ چه ایلام و تفویت منفعت با عدم ایصال عوض به متألّم قبیح باشد، و به انزال غموم مستند به علم یا ظنّ، نه به فعل عبد، چه اِنزال غموم به منزلهٔ اِضرار و اِنزال آلام است، و به امر به مضارّ و اباحهٔ مضارّ، چه الم غیر مشتمل بر منافع متألّم غیر حَسَن باشد، و غیر حَسَن مباح و مأمور به نباشد، و به تمکین غیر عاقل چون سِباع و بهایم و به تمکین عاقلی که وصول عوض از او صورت نتواند یافت.

و عوض در این صور بر مولم و موجبِ الم است اِلّا در وجود الم لازم به عادت یا واجب شرعاً که عوض بر فاعل فعلی است که عقیب آن وجود الم لازم است به عادت یا واجب است به شرع اگر عوض از فاعل مذکور متصوّر الحصول باشد و اِلّا

عوض بر ممکن فاعل و موجبِ عادت و شریعت است. و عوضی که بر عبد است مساوی الم است، و زیادهٔ نفع که به آن تمکین و اِقدار حَسَن شود بر حکم عدل علی الإطلاق است. و عوضی که بر حکم عدل است زاید است بر الم به قدری که راضی شود به آن هر عاقلی سلیم العقل.

و عوض الم لازم نباشد که از جنس منافع موعوده در تکالیف باشد. و لازم نباشد که کونهٔ عوضاً مشعورٌ بهِ مستحقِ عوض باشد، چه حُسن ایلام موقوف نیست بر تعویض به منفعت مخصوصی، و بر شعور بکونها ثواباً لازم باشد تااطاعتِ خود را به عدم مجازات حقیر نشمارد،

و چون استحقاق ایصال نفع از باری تعالیٰ به ایلام ثابت می‌شود به اسقاط سقوط نیابد، چه استحقاق زایل نگردد و ترک ایصال مایستحقّ از جواد مطلق مستحسن نباشد. و امّا استحقاق عوض از مکلّفین اگر چه به اسقاط زایل نگردد، لیکن شاید که به اسقاط و ابراء حق مطالبه ساقط گردد، و وجوب اخذ عوض و انتصاف از ظالم جهت مظلوم مرتفع شود.

فصل دهم
در آجال و ارزاق و اسعار

بدان که اجل حیوان وقتی است که علم اِلٰهی متعلّق شده به بطلان حیات حیوان در آن وقت، و بر تقدیر عدم وقوع قتل شخصی که مقتول می‌گردد هر یک از اماتت و ابقاء مجوّز است، و دلیلی بر تعیّن احدالطرفین نیست، و حلول اجل شخصی شاید که لطف باشد دیگری را، نه آن شخص را، چه به حلول اجل تکلیف منقطع شود، و به دون تکلیف لطف متصوّر نباشد، و تعیین اجل و لزوم آن شاید که لطف باشد همه را. و بدان: که رزق چیزی است که منتفع توان شد به آن و مُجوّز نباشد احدی را منع از آن.

اگر گویند: که لازم آید که خدای رازق نباشد کسی را که در همهٔ عمر حرام خورد، لکن باری ـ تعالیٰ ـ رزّاق است هر کس را اِجماعاً.

گوییم: که شخص مفروض اگر مالک حلالی بوده باشد خدای ـ تعالیٰ ـ رازق آن حلال باشد، و اگر مالک حلالی نباشد اگر قدرت بر حلال نداشته باشد انتفاع از حرام به قدر ضرورت مُجوّز باشد و اُحدی را منع از آن نباشد، پس حرام بر آن نحو که مُجوّز است تصرّف در آن رزق او باشد. و در رزق معتبر نیست که انتفاع بر نحو مُباح واقع باشد. و اگر قدرت بر مباح دارد مباح مقدور التّحصیل رزق است و لیکن عبد تحصیل ننموده تصرّف نکرده است.

و چنانچه رزق معیّن تواند بود غیر معیّن نیز تواند بود، و چون رازقیّت عبارت است از «ایصال ما یصحّ أن ینتفعَ به لینتفعَ به» حضرت باری رازق حرام نباشد. وچون سبب قویّ در ایصال منافع للانتفاع باری ـ تعالیٰ ـ است اطلاق رازق بر باری ـ تعالیٰ ـ غالب شده، در غیر او نادر است؛ و امّا سعی نمودن در تحصیل رزق عندالحاجة واجب باشد، و نزد عدم حاجت جهت توسعه مستحب باشد، و نه به جهتِ توسعه مباحث باشد و سعی به ارتکاب مناهی و محرّمات حرام باشد.

و بدان: که سعی در تحصیل رزق، آنان را که از ربقهٔ عادت مُستخلص شده به استیلای حبّ اِلٰهی بر باطنشان به خلوص حقیقی موصوف گشته‌اند، مستحسن نیست، مگر به جهتِ اعانتِ معاونان و تلافی مشاقّ ایشان. لیکن آنان را که اشتغال به مکاسب مانع اهمّ از آن نباشد، امّا مقیّدان ربقهٔ عادت و محبوسان سجن طبیعت از سعی عندالحاجة چاره نیست، از آن که عادت به ایصال به دون سعی جاری نشده، و ایشان به خلاف عادت منتفع نشوند.

و بدان: که سِعر عبارت است از تقدیر عوضی که در معاملات و معاوضات به آن رضا دهند؛ و سِعر اگر به انحطاط از معتاد است به حسبِ زمان و مکان آن را رَخص گویند، و اگر به ارتفاع از مجرای عادت است آن را غَلا گویند. و خروج از

مجرای عادت به ترقّی یا تنزّل اگر مستنداست به اسباب غیر مستنده به عبد و اختیار عبد به خدای ـ تعالیٰ ـ نسبت دهند حتّیٰ توافق ارادات و رغبات عامّهٔ ناس، و الّا به عبد نسبت دهند. چون جبر سلطان رعیّت را بر نرخ خاصّی.

و آنچه روایت کرده‌اند: که چون اهل مدینه از رسول اللّٰه ـ صلّی اللّٰه علیه و آله ـ التماس تسعیر نمودند و گفتند: «سَعِّر لنا یا رَسُولَ اللّٰهِ» در جواب فرمود: «المُسَعِّرُ هُو اللّٰهُ» محمول بر آن است که تسعیر نباید کرد، و به حضرت باری ـ تعالیٰ ـ باید گذاشت که بر وفق حکمتِ کامله به فضل شامل او سعر قرار می‌یابد، نه آنکه هر تسعیری که واقع شود و هر تسعیری که قرار یابد منسوب به او است، که اگر مراد وی این بودی اجابت ملتمس ایشان را منافی نبودی و این قول از آن حضرت معذرت ترک تسعیر نگشتی. و چون تسعیر از آن حضرت واقع نشده، و به این جواب اِسکاتِ ایشان فرموده، مفهوم می‌شود که آنچه ذکر نمودیم مراد بوده؛ واللّٰهُ أعلمُ.

مطلب پنجم
دراسماء
فصل اوّل
در تحقیق اِسم

بدان که اسم عبارت است از الفاظ موضوعه به ازاء مسمّیٰ. و خلاف است میانهٔ علماء در آن که اسم نفس مسمّیٰ است یا مغایر مسمّیٰ. و این خلاف را بعضی توجیه نموده‌اند به آن که مراد به عینیّت مسمّیٰ عدم زیادت مدلول اسم است بر حقیقت مسمّیٰ. و حق آن است که قابلیّت خلاف ندارد؛ چه هر دو قسم در اسماء متحقق الوقوع است.

و بعضی گفته‌اند که نزاع در آن است که لفظ اسم به اِزاء تسمیهٔ موضوع است، یا به ازاء مسمّیٰ. و حق آن است که این نیز لیاقت خلاف ندارد، چه ا طلاق لفظ اسم بر الفاظ و حروف از آن شایع‌تر است که مجال خلاف احدی باشد و به وجهی دیگر توجیه نزاع توان نمود. و آن آنست که چنانچه حقیقت مسمّیٰ موجود به وجود عینی تواند بود، موجود به وجود ذهنی تواند بود. و چون موجود به وجود لفظی باشد اسم گویند، و چون موجود به وجود عینی باشد مسمّیٰ گویند. و خلاف واقع تواند شد در آن که موجود به وجودین متّحد الماهیّه‌اند یا متغایر الماهیّه.

لیکن در این تقدیر قول به اتّحاد مناسب مذهبِ آنان است که قایل به وجوب تناسب الفاظ و معانی‌اند، یا آن که قول به اتّحاد به اشاعره منسوب است، نه به ایشان و حق آن است اسماء متّحد با مسمّیات نیستند حقیقتاً، لیکن اسماء را با مسمّیات تناسبی و ارتباطی تواند بود که به اعتبار آن تناسب بعضی از آثار أحدهما بردیگری مترتّب شده از او ظاهر گردد.

فصل دوم
در تقسیم اسم

بدان که اطلاق اسم بر مسمّیٰ به سبب وضع اسم باشد به ازاء مسمّیٰ، یا به طریق توصیف و تحقّق موضوع له در مسمّیٰ. و اسم موضوع یا موضوع باشد ابتداءً بلا ملاحظهٔ اختصاصی سابق یا به تبعیّت اختصاص سابق، و قسم اخیر مأخوذ از ماهیّت مسمّیٰ تواند بود و مأخوذ از صفت تواند بود. و مأخوذ از صفت به انقسام صفت تحقیقیّه و اضافیّه و سلبیّه منقسم شود، و مأخوذ از فعل تواند بود و ترکیب بعضی با بعضی نیز متصوّر است ؛ و از اقسام مذکوره مأخوذ از ماهیّت.

و مأخوذ از جزء در اسماء اللّٰه یافت نشود، چه ماهیّت مغایرهٔ انیّت در او متصوّر نباشد، و جزء بر او روا نبود، و همچنین هر قسمی که اخذ از ماهیّت یا جزء در او مأخوذ باشد، و اخذ از صفت مستلزم زیادت صفت بر ذات نیست. پس در اسماء اللّٰه اسم مأخوذ از صفت بأقسامها تواند بود. و همچنین اسمی که اطلاقش نه به اعتبار وضع به ازاء مسمّیٰ باشد، چون باید که اطلاقش مسبوق به اختصاص سابق و به تبعیّت او باشد منقسم باشد به انقسام قسم اخیر و آنچه از آن قسم در اسماءاللّٰه داخل نتوانستی بود از این قسم نیز داخل نباشد.

فصل سوّم
در آن که اسماء اللّٰه توفیقی است، یا نه؟

بدان که اسماء اللّٰه منقسم به دو قسم است: قسم اوّل أعلام موضوعه در لغات بی

دلالت بر صفتی و فعلی. و چنین اسمی اگر منع شرعی از آن نباشد اطلاقش بی اذن مُجوّز باشد. و امّا اسماء دالّه بر صفات و افعال که قسم دوّم است اگر در شرعی از شرایع وارد شده باشد آنچه در لغات دیگر به معنی آن اسماء باشد بی تفاوتی اطلاقش جایز باشد مادام که شرع منع از آن نکرده باشد، و صاحب شرعی که به آن لسان تکلّم نموده باشد. احتراز آن ننموده، و التزام لفظی دیگر در تعبیر از آن معنی نکرده باشد.

و آنچه در هیچ شرعی توصیف به آن نشده باشد و معنیی باشد که عقل حکم به ثبوتش کند، اگر اطلاقش موهم نقصی نباشد و از شرع منعی و تجنّبی از آن فهم نشود محذوری در اطلاقش به طریق اخبار و توصیف نباشد. و امّا اطلاق به طریق اسم، یعنی به دون ذکر موصوف و مُخبرَ عنه، بلکه استقلالاً در مقام تعبیر از ذات احدی، بهتر آنست که بر آن جرأت ننمایند، مخافةً از اطلاق مالاینبغی در معرض تعبیر از ذات.

فصل چهارم
در اسماء اللّٰه تعالیٰ

بدان که أسماء اللّٰه تعالیٰ که در شرایع وارد شده بسیار است. و از جملهٔ اسماء وارده در شریعت مقدّسهٔ کامله که به طریق اسم مشهور الورود است نودوله نـام است که مرویّ است «هر که اِحصاء نماید داخل جنّت شود». و در این مقام ایراد کرده می‌شود تبرّکاً و تیمّناً بأسمائه العظمية الشّريعة.

۱ـ اللّٰه. این اسم علم است و مختصّ است به واجب الوجود، و برغیر او اطلاق نشود. و بعضی این اسم را جامد دانند، و به اعتبار صفتی معیّنه از صفات نیست، بلکه مراد از او ذاتی است کـه مستجمع جمیع صفات کمال است؛ و صفت استجماع صفات داخل در معنی اسم باشد، یا خارج باشد از معنی اسم؛ و بـر تقدیر اوّل دالّ بر صفت استجماع باشد، اگر چه دالّ بر صفت معیّنه نباشد. و بر تقدیر ثانی مدلولش نفس ذات باشد. و بر هر دو تقدیر موضوع باشد ابتداء.

و بعضی گویند: مأخوذ است از «إله» و معنی «إلـه» معبود بـه حق بـاشد. و

گفته‌اند: قادر بر خلق و گفته‌اند که «إلٰه» ذاتی است که خلاف مرادش واقع نشود. و گفته‌اند ذاتی است که تکلیف صحیح نباشد مگر از او. و بر دو قول آخر مرجعش به صفت سلبیّه باشد، و بر قول اوّل صفت اضافیّه.

و بعضی گفته‌اند که «إلٰه»، ماخوذ است از «أَله» به معنی حیرت، و معنی إلٰه ذاتی باشد که عقول در او حیران باشند. و بر این قول نیز مرجعش به صفت اضافیّه. و ظاهر آن است که بر تقدیر اشتقاق به غلبهٔ استعمال معنی اشتقاقی مهجور گشته، مدلولش ذات مستجمع جمیع صفات کمال است، یعنی ذات واجب الوجود.

۲ـ **الرّحمٰن الرّحیم.** این دو اسم مأخوذند از رحمت، و به معنی مُعطی نِعَم جلیله و دقیقه باشند. یا به معنی مرید اِنعام. و بر تقدیر اوّل مأخوذ از صفت فعلیّه وجودیّه باشند. و بر تقدیر ثانی راجع به اراده باشند. و در اسم «رحمٰن» مبالغه‌ای است که در «رحیم»، نیست، و لهٰذا گویند: رحمٰنُ الدّنیا و الآخرة، و رحیمُ الآخرة. و رحمٰن را بر غیر واجب الوجود اطلاق نکنند، لکن به اعتبار معنی صفتی در واجب استعمال نمایند، و رحیم را بر غیر اطلاق کنند.

۳ـ **المَلِک:** مأخوذ است از ملک، و مَلِک ذاتی است که قدرت بر همه چیز داشته باشد؛ یا آنکه عزیز کند آن را که خواهد، و خار کند آن را که خواهد؛ یا آنکه اذلال او ممتنع باشد؛ یا آنکه متصرّف باشد به امرونهی در مأمورین؛ یا آنکه محتاج نباشد به چیزی و همه چیز به او محتاج باشند و همه او را باشند و مستند به او. و به معنی اوّل و دوّم به قدرت راجع باشد، و به معنی سوّم و چهارم به فعل راجع باشد، و به معنی پنجم مرکّب باشد از سلب و اضافه.

۴ـ **القُدُّوس:** مأخوذ است از قُدس به معنی پاکی، و معنی قدّوس پاکیزه و مُبرّا از معایب و مناقص است. و گفته‌اند که قدّوس آن است که مُدرَک اوهام و ابصار نتواند بود. و هر دو معنی صفت سلبیه است.

۵ـ **السّلام:** از مصادری است که اقامه شده است در مقام اسم، و معنی سلام:

سالم از مناقض در ذات و صفات و افعال است. و گفته‌اند که معنی معطی سلامت در دنیا و عقبی است، و به معنی اوّل سلب در او داخل باشد، و به معنی ثانی صفت فعلیّه است، و به معنی سلام کننده بر خلق نیز گفته‌اند. قال اللّه تعالی: «**سلامٌ قولاً من ربّ رحیم**» و به این معنی داخل در تکلّم باشد.

۶ـ المؤمن: مأخوذ است از ایمان به معنی تصدیق، و معنی مؤمن: مصدّق نفسش باشد، و مصدّق رُسُلش در آنچه اخبار نموده‌اند، و مُصدّق عباد مؤمنین، به قول یا فعل در دنیا و عقبیٰ، یا مأخوذ است از اَمن؛ و معنی مؤمن امن گرداننده اولیا و دوستانش باشد از عذاب، یا آنکه خوف ظلم از او نباشد، یا آنکه امن و امانی متصوّر نباشد مگر از او، و به معنی اخیر سلب در او داخل باشد، و به معانی دیگر صفت فعلیّه باشد، کلامیّه یا غیر کلامیّه.

۷ـ المُهَیمن: به معنی شاهد است، و شاهد به معنی عالم و به معنی مصدّق به قول استعمال کنند، و گفته‌اند که مهیمن به معنی قائم بر خلق به اعمال و ارزاق و آجالشان است، و بعضی گفته‌اند که به معنی امین است، یا مؤتمن، یا به معنی امن گردانیده از خوف است که در اصل «**مؤئمن**» بوده است. به همزتین. همزهٔ ثانیه را قلب به یا کردند «**مؤیمن**» شد، پس همزهٔ اوّلی را قلب به‌ها کردند مُهیمن شد. و به معنی اوّل به علم راجع باشد و به معنی ثانی به کلام و به معنی ثالث و رابع و خامس صفت فعلیّه باشد مشتمله بر سلب، یا غیر مشتمله بر آن، و به معنی اخیر نیز صفت فعلیّه باشد.

۸ـ العزیز: به معنی غالب و قاهر است، یا آنکه وجودش به توسّط پدر و مادر نباشد، یا آنکه وصول بر او نشاید، یا آنکه حطّ منزلت او و مخالفت و تخویف او نتوان نمود، یا آنکه او را مثل نباشد، یا آنکه عذاب کند هر که خواهد، یا آنکه ثواب عالمیان بر او باشد. و به معنی اوّل اضافیّه باشد، و به دو معنی آخر فعلیّه باشد و به باقی معانی سلبیّه باشد.

۹ـ الجبّار: به معنی مقهور و مکره سازندهٔ عباد و خلایق است بر آنچه اراده نماید، و به این معنی مأخوذ است از جبر به معنی اکراه. یا به معنی اصلاح کندهٔ امور خلایق است، و

به این معنی مأخوذ باشد از جبر به معنی اصلاح. یا به معنی متعالی از احاطهٔ افکار و ابصار است، و به این معنی مأخوذ است از جبر به معنی عظمت و ترفّع از وصول به او. و گفته‌اند، به معنی باک ندارنده از بودن هر چه یافت شود، و نبودن هر چه نباشد، یعنی او را تمنّی چیزی و تلهّف بر چیزی نباشد. و به معنی رابع صفت سلبیّه باشد.

۱۰ـ **المُتکبّر**: به معنی حقیر داننده هر چیز است نسبت به ذاتش، یا به معنی مترفّع در شرف و عظمت، رفعتی که هر عظمت و شرف که در غیر متصوّر شود در جنب عظمت او حقیر باشد. و گفته‌اند که به معنی منزّه از صفات نقص است، یا به معنی منزّه از صفات نقص و متّصف به صفات کمال. و به معنی اوّل به علم راجع می‌شود، و به معنی دوّم صفت حقیقیّه باشد، و به دو معنی دیگر صفت سلبیّه باشد، یا مشتمل بر سلب.

۱۱ـ **الخالِق الباری**: این دو اسم به یک معنی است، و معنی هر دو پدید آورندهٔ اشیاء است، و بیرون آورنده از عدم به وجود، یا معنی خالق: مقدّر دهندهٔ اشیاء است، و معنی باری: موجد بریء از اضطراب، یا معنی خالق: تقدیر کنندهٔ اشیاء است به تقدیر سابق بر ایجاد و معنی باری ایجاد کننده. و بر تقدیر اوّل خالق مأخوذ باشد از خلق به معنی ایجاد و بر دو تقدیر دیگر از خلق به معنی تقدیر.و تقدیر در معنی ثانی قدر دادن بالفعل است، و در معنی ثالث تعیین قدر از برای اشیاء. و امّا باری بهر تقدیر اوّل و ثالث مأخوذ از «برء» به معنی آفریدن باشد، و بر تقدیر ثانی از «براءت» به معنی تنزّه از اضطراب، لکن به تضمین معنی ایجاد.

۱۲ـ **المُصوِّر**: به معنی عطا کنندهٔ صور به اشیاء است به ایجاد صور در موادّ. و این سه اسم دلالت بر صفت فعلیّه کنند، و بر تقدیری که باری مأخوذ از «براءت» باشد سلب در او معتبر بوده باشد.

۱۳ـ **الغفّار**: به معنی ظاهر سازنده جمیل و پوشانندهٔ قبیح است، و مأخوذ است از «غفر» به معنی «ستر» و صفت فعلیّه است؛ و گفته‌اند که به معنی مرید از الهٔ عقوبت از مستحقّ است، و راجع است به اراده.

۱۴ـ القهّار: به معنی غالب است که مغلوب نشود، و صفت فعلیّه است که سلب در او داخل است.

۱۵ـ الوهّاب مُعطی هر چیز محتاجٌ إلیه است هر که را محتاج باشد، یا به معنی کثیرالعطایا بلا عوض است، و به هر دو معنی صفت فعلیّه است.

۱۶ـ الرزّاق: به معنی رزق دهندهٔ هر انسان و حیوانی است، و گفته‌اند که به معنی خالق ارزاق و مرتزقین و موصل ارزاق به مرتزقین است، و به هر دو معنی صفت فعلیّه است.

۱۷ـ الفتّاح: به معنی مُیَسر دشوارها و گشایندهٔ هر مُغلقی است، یا به معنی خلق کنندهٔ فتح و نصر است، یا به معنی حاکم است، از حکم به معنی ایجاب به قول یا به قضا و قدر، و به این معنی مأخوذ باشد از فتح به معنی حکم کردن، چنانچه به معنی ثانی مأخوذ است از فتح به معنی گشادن، و به هر دو معنی صفت فعلیّه است.

۱۸ـ العلیم: به معنی عالم به جمیع اشیاء است، و صفت حقیقیّه است.

۱۹ـ القابض، الباسِط: معنی قابض نگاه دارنده و تقتیر کننده رزق عباد است، و معنی باسط مُوسّع رزق عبادا ست، تقتیر و توسعه در وفق حکمت، و هر دو صفت فعلیّه‌اند. و آنچه از اسماء متقابله باشند، چون این دو اسم، مستحسن آن است که با هم ذکر کنند، و افراد احدهما از دیگری ننمایند، چه در افراد، ایهام اختصاص غیر لایق به حکمت کامله است، و ذکر باهم اقویٰ دلالةً بر حکمت و قدرت شامله است.

۲۰ـ الخافِض، الرّافع: خافض به معنی پست کننده کفّار است به شقاوتشان، و رافع به معنی بلند گرداننده درجات مؤمنین به سعادتشان، یا خافض پست کننده جبّاران و متکبّران است، و رافع بلند گردانندهٔ مرتبهٔ متواضعان است. و گفته‌اند که خافض به معنی دافع بلایا است، از حفض به معنی حطّ و وضع، و رافع مُعطی منازل رفعیه است، و به هر یک از معانی از صفات فعلیّه‌اند.

۲۱ـ المُعِز، المُذلّ: معزّ به معنی مُعطی عزّت و قدرت و مُلک است آن را که خواهد، و مذِلّ نزع کننده عزّت و قدرت و ملک است از آن که خواهد، و از صفات فعلیّه‌اند.

۲۲ـ السَمیع، البَصیر: سمیع آن که مخفی نباشد از او مسموعی، و مدرک کلّ مسموعات باشد، و بصیر آن که غایب نباشد از او مبصری و مدرک کلّ مبصرات باشد. و مرجع این دو صفت به علم خاصّی است، چنانچه در تحت صفات مذکور شد.

۲۳ـ الحَکَم: به معنی حکم کننده است، و حکم یا به معنی ایجاب و الزام است به قول یا به قضا و قدر، یا به معنی منع است. و بر تقدیر اوّل مراد به «حکم» موجب واجبات است بر وفق حکمت، و بر تقدیر ثانی مانع عباد از ظلم.

۲۴ـ العدل: از مصارد واقعه موقع اسم است، و معنی عدل آن است که هر کس را بر وفق استحقاق او مجازات نماید و از قبایح زجر و منع نموده، از ظالم به جهت مظلوم باز خواست کند، و از صفات فعلیّه است. و اشاعره تفسیر کرده‌اند عدل را به آن که فعلی از او قبیح نباشد. و به این تفسیر از صفات سلبیّه باشد.

۲۵ـ اللّطیف: به معنی مُوصل منافع و مصالح است به عباد به رفق، یا عالم به غامض اشیاء و لطایف امور. و به معنی اوّل از لطف به معنی رفق مأخوذ باشد، و به معنی ثانی از لطف به معنی دقّت و غموض. و گفته‌اند که به معنی مُحسن به خلق به ایصال منافع، و موفّق عباد است، و به این معنی مأخوذ از لطف به معنی توفیق تیسیر اسباب طاعت باشد، و به معنی ثانی راجع به علم باشد، و به معنی اوّل و ثالث به فعل.

۲۶ـ الخَبیر: به معنی عالم به کنه اشیاء و مطلّع بر حقایق امور است، و راجع به علم است. و گفته‌اند که به معنی مخبر است، و مرجعش به کلام است.

۲۷ـ الحَلیم: به معنی مسارعت نکننده به انتقام و تعجیل نکننده به عقاب است، با کمال قدرت و مشاهدهٔ عصیان و مخالفت، و مرجعش به سلب است.

۲۸ـ العَظیم: به معنی متعالی از احاطهٔ عقول و أبصار است.

۲۹ـ الغفور: به معنی غفّار است.

۳۰ـ الشَکور: به معنی مُجازی بریسیر از طاعت، و ثنا کننده بر آن است. و گفته‌اند به معنی جزا دهنده بر شکر است، و بر تقدیرین صفت فعلی است.

۳۱ـ **العَلیّ الکبیر**: علیّ به معنی بلند مرتبه است که رتبه‌ای فوق رتبهٔ او نباشد، و کبیر آن که او را بزرگواری به حسب کمال و ذات و صفات باشد.

۳۲ـ **الحَفیظ**: به معنی حافظ دوام موجودات، و رافع فساد ناشی از تضّاد عنصریّات است. وگفته‌اند که مأخوذ است از حفظ مقابل سهو و نسیان، به معنی عالمی است که سهو و نسیان بر او روا نبود. وگفته‌اند که حفیظ آن است که مشغول نسازد او را چیزی از چیزی، و به این معنی از حفظ مقابل غفلت مأخوذ باشد، و به معنی اوّل صفت فعلیّه و به معنی دوّم به علم راجع است، و به معنی آخر مشتمل بر سلب است.

۳۳ـ **المُقِیت**: به معنی مُعطی قوت و خالق قوت است. وگفته‌اند به معنی مقتدر است. وگفته‌اند که به معنی شهید است وگفته‌اند که مُقیت به معنی حافظ شیء است. و بر تقدیر اوّل صفت فعلیّه باشد، و بر تقدیر دوّم به قدرت راجع شود، و بر تقدیر سوّم به علم و بر تقدیر چهارم صفت فعلیّه باشد.

۳۴ـ **الحَسِیب**: به معنی مُحاسب عباد است به اِخبار به افعال مکلّفین از خیر و شرّ، یا به معنی کافی است که قدر کفایت عباد از مصالح و معایش ایجاد نموده و اعطا فرموده. و به معنی اوّل از حساب به معنی عدّ و احصاء مأخوذ باشد، و به معنی ثانی از حسب یا حساب به معنی کفایت مأخوذ باشد.

۳۵ـ **الجَلیل**: به معنی متکبّر است، یا به معنی موصوف به صفات جمال و جلال، یا متّصف به صفات جلال، چون غناء و ملک و قدرت و علم و تقدّس از نقص.

۳۶ـ **الکریم**: به معنی مقتدر بر جود است، یا صاحب جود. وگفته‌اند که به معنی غافر ذنوب است، وگفته‌اند که به معنی بلند مرتبه است، و به معنی اوّل به قدرت راجع باشد و به معنی دوّم و سوّم به فعل، و به معنی چهارم صفت اضافیّه باشد، و به معنی اخیر از کرم به معنی شرف و نفاست مأخوذ باشد، و به باقی معانی از کرم به معنی بخشش.

۳۷ـ **الرَّقیب**: به معنی حفیظ است، وگفته‌اند که به معنی ملاحظه کننده، ملاحظهٔ دائمهٔ لازمه است، لزومی که اصلاً غافل نشود و اگر ممنوع بر آن مطلّع باشد اقدام

ننماید. و این معنی به علم و حفظ راجع باشد.

۳۸ـ المُجیب: به معنی اجابت کنندهٔ داعین و برارندهٔ حاجات سائلین، و مُعطی کفایت مضطرّین است، و از صفات فعلیّه است.

۳۹ـ الواسِع: به معنی ذاتی است که وجودش شامل جمیع موجودات و رزقش شامل جمیع خلایق بوده باشد. و گفته‌اند؛ ذاتی است که محیط باشد علم و قدرتش به جمیع اشیاء، و به معنی اوّل از صفات فعلیّه است و به معنی ثانی به علم و قدرت راجع است.

۴۰ـ الحَکیم: مأخوذ است از حکمت به معنی علم به اشیاء علیٰ ماهی علیه، و اتیان به افعال علیٰ ما ینبغی، و به معنی علم به افضل اشیاء به افضل علوم. و گفته‌اند که مأخوذ است از اِحکام به معنی اِتقان تدبیر و تقدیر، و به معنی اوّل از علم و فعل مرکّب باشد و به معنی ثانی به علم راجع باشد، و به معنی ثالث صفت فعلیّه باشد.

۴۱ـ الوَدُود: مأخوذ است از ودّ به معنی محبّت و ودود به معنی مُحبّ عباد باشد. و شاید که به معنی مفعول باشد، یعنی محبوب قلوب عباد، به سبب عطایا و الطاف که نسبت به ایشان متحقّق شده، و به هر تقدیر صفت اضافیّه باشد.

۴۲ـ المَجید: به معنی شریف الذّات و جمیل الأفعال است، و گفته‌اند که به معنی کثیرالإفضال است، و گفته‌اند که ذاتی است که اوصاف جمیله که اوراست دیگری را نباشد، و به معنی اخیر صفت سلبیّه باشد و به معنی ثانی به فعل راجع باشد و در معنی اوّل فعل داخل باشد.

۴۳ـ الباعِث: به معنی مُعید و مُحیی خلق در نشأهٔ آخرت است، و صفت فعلیّه است.

۴۴ـ الشّهید: به معنی عالم به حاضر و غایب است.

۴۵ـ الحَقّ: به معنی متحقّق الوجود مُوجد اشیاءاست بر وفق حکمت، و گفته‌اند به معنی عدل است، و گفته‌اند که موجودی است که در وجود محتاج به غیر نباشد، و گفته‌اند که به معنی مُحقّ است، یعنی صادق القول، یا به معنی مُظهر حق، و به دو معنی آخر مرجعش به فعل باشد، و به معنی ثالث مرجعش به وجود،

و معنی اوّل به وجود و ایجاد راجع باشد.

۴۶ـ الوکیل: به معنی متکفّل به امور خلق و حاجاتشان است، یا ذاتی است که موکول باشد به او جمیع امور، و صفت اضافیّه است.

۴۷ـ القَویّ: به معنی قادر بر هر امر است، قدرتی که ضعف و عجز بر او طاری نشود.

۴۸ـ المَتین :به معنی شدید القوّه است که قدرتش را نهایت نباشد، و سستی و ماندگی او را لاحق نشود.

۴۹ـ الوَلیّ: به معنی نصرت دهنده و حافظ نصرت است، و به این معنی مأخوذ است از ولایت به معنی نصرت یابه معنی متولّی امور و قائم به امور است.

۵۰ـ الحَمید: به معنی محمود است. و گفته‌اند که به معنی مُثنی بر عبادش است به طاعت او، و صفت اضافیّه است.

۵۱ـ المُحصی: به معنی عالم به جمیع امور و اِحصاء کنندهٔ هر چیز است به علمش. و گفته‌اند که به معنی مُخبر از عدد هر معدودی است. و گفته‌اند به معنی قادر است، و به معنی اوّل مأخوذ باشد از احصاء به معنی علم، و به معنی ثانی مأخوذ باشد از احصاء به معنی شمردن، و به معنی ثالث مأخوذ باشد از احصاء به معنی قدرت و توانائی.

۵۲ـ المُبدیء: به معنی موجد بلا سبق ماده است. و گفته‌اند که متفضّل به ابتداء نِعَم است.

۵۳ـ المُعید: به معنی اعاده کنندهٔ خلق است بعد از هلاک.

۵۴ـ المُحیی: به معنی خالق حیات است.

۵۵ـ المُمیت: به معنی خالق موت است.

۵۶ـ الحَیّ: تبه معنی درّاک است فعّال است یا ذاتی که صحیح باشد بر او علم و قدرت.

۵۷ـ القَیّوم: به معنی قائم به ذاتی است که هر چیزی به او قائم باشد، و گفته‌اند که به معنی باقی دائم است یا به معنی مدبّر امور مخلوق است، و به دو معنی اوّل مرجعش به نحو وجودش است، و به معنی ثالث صفت فعلیّه است.

۵۸ـ الواجد: به معنی غنیّ، است که محتاج نشود، و به این معنی مأخوذ باشد از جِدت و صفت سلبیّه است. یا آن که حاصل باشد او را آنچه خواهد، و مأخوذ از وجود باشد و صفت اضافیّه باشد. وگفته‌اند که به معنی عالم است، و به این معنی از وجدان به معنی ادراک مأخوذ باشد.

۵۹ـ الماجد: به معنی عالی رفیع است و غالب به شرف هر موجودی، و صفت اضافیّه است. وگفته‌اند که به معنی صاحب ولایت و تولیت است، و صفت فعلیّه است.

۶۰ـ الأحد: و واحد نیز به جای احد روایت شده. و معنی احد منزّه از مشارکت در حقیقت و انحاء ترکیب است. و واحد نیز به همین معنی است. وگفته‌اند که احد به معنی ذاتی است که ترکیب در آن نباشد، و واحد آن است که مشارکت در صفات نداشته باشد، و به عکس نیز گفته‌اند.

۶۱ـ الصّمد: به معنی سیّد و مالک است که همه کس همهٔ حوایج را از او خواهند، وگفته‌اند که به معنی حلیم است، وگفته‌اند که به معنی عالی درجه است، وگفته‌اند به معنی مدعو و مسئول است. و بعضی گفته‌اند که صمد آن است که او را جوف نباشد. و به معنی اوّل و چهارم از صمد به معنی ثابت مستقرّی است که از جای برده نشد. و به معنی ثالث از صمد به معنی مرتفع است و به معنی پنجم از مُصمد به معنی مُصمت است. و به معنی اوّل و ثالث و رابع از صفات اضافیّه باشد. و به معنی دوّم و پنجم از صفات سلبیّه.

۶۲ـ ذوالجَلال وَالإکرام: به معنی صاحب عظمت و غناء مطلق و فضل عمیم است.

۶۳ـ المُقسِط: به معنی عادلی است که جور نکند.

۶۴ـ الجامِع: به معنی جمع کنندهٔ خصومت در روز حکم، یا جمع کنندهٔ مباینات والفت دهندهٔ متضادّات، یا جمع دارنده اوصاف حمد و ثناء.

۶۵ـ الضّارّ: النّافع، ضارّ به معنی خلق کنندهٔ چیزهایی است که بر او ضرر مترتّب شود، و نافع خلق کنندهٔ اموری است که نفع دهد.

۶۶ـ الغنیّ: یعنی غیر محتاج در ذات و صفت و فعل است.

۶۷ـ المُغنِی: رفع کنندهٔ حاجت عباد از امثال ایشان و اعطا کنندهٔ قدر کفایت به ایشان است.

۶۸ـ المُعطی: به معنی توانگرکنندهٔ خلق است و نیکو گردانندهٔ احوال ایشان.

۶۹ـ المانِع منع کنندهٔ آنچه خواهد از منافع.

۷۰ـ النّور: به معنی ظاهر بذاته و ظاهر گردانندهٔ غیر است. و گفته‌اند که به معنی منوّر است، یعنی مُعطی و مفیض نور به ایجاد خلایق و انارهٔ مستنیرات.

۷۱ـ الهادی: هدایت کننده است عبادش را به معرفت بی واسطه یا به توسّط آنچه خلق کرده است و دلیل ساخته است بر معرفتش.

۷۲ـ البَدیع: به معنی آفرینندهٔ خلایق است، نه بر احتذاء مثالی، و گفته‌اند که به معنی موجود بنفسه بی مثل و مانند است.

۷۳ـ الباقی: آنکه وجودش را نهایت و آخر نباشد، یا واجب لذاته موجود ازلاً و ابداً.

۷۴ـ الوارث: به معنی باقی بعد از فناء خلق است و مالک املاک بعد از فناء املاک است.

۷۵ـ القادر، المُقتدر: این دو اسم به معنی قدرت دارنده است و اسم ثانی ابلغ است از اوّل.

۷۶ـ المُقدّم، المُؤخّر: مقدّم پیش دارنده است آن را که خواهد، و مؤخّر باز پس دارنده آن را که خواهد.

۷۷ـ الأوّل، الآخر: معنی اوّل آن است که پیش از همهٔ اشیاء باشد، و چیزی پیش از او و در مرتبهٔ او نباشد. و معنی آخر آن که چیزی بعد از او نباشد، و از صفات سلبیّه‌اند.

۷۸ـ الظاهِر، الباطِن: ظاهر معلوم به ادلّهٔ قاطعه و آیات باهره دالّه بر ربوبیّت و وحدانیّت است، یا به معنی عالم غالب بر اشیاء است، یا به معنی عالم به امور است، یا به معنی عالم به امور ظاهره، و به معنی اوّل از ظهور به معنی تجلّی و انکشاف باشد، و به معنی دوّم از ظهور به معنی غلبه است و دست یافتن، و به معنی ثالث از ظهور به معنی اِشراف و اطّلاع

باشد. و باطن به معنی محتجب از حواس، یا غامض المعرفه غموضی ناشی از غایت ظهور، یا به معنی عالم به خفیّات و مطّلع بر بواطن.

۷۹ـ الوالی: به معنی مالک است یا مدبّر امور خلق.

۸۰ـ المُتعالی: به معنی بلند مرتبه‌ای است که متجاوز باشد رتبه‌اش از هر رتبه.

۸۱ـ البَرّ: مهربان بر عباد و نیکویی کننده و نفع رساننده به عباد و مهیّئ مصالح ایشان است.

۸۲ـ التّواب: یعنی گشایندهٔ ابوباب توبه بر عباد، و قبول کنندهٔ توبه از عباد، و مراجعت کننده به فضل بر عبادش چون توبه کنند.

۸۳ـ المُنتقم: عقاب کنندهٔ عاصیان است.

۸۴ـ العَفوّ: به معنی محو کنندهٔ سیّئات است، و مزیل آثار آن از صحایف اعمال و تجاوز کننده از معاصی است.

۸۵ـ الرّؤوف: به معنی رحمت بسیار دارنده بر عباد و خواهندهٔ تخفیف ایشان است.

۸۶ـ مالک المُلک: تصرّف کننده است در جمیع امور و جمیع مخلوقات چنانچه خواهد.

۸۷ـ الرّشید: به معنی کاردان مستقیم التّدبیر است. یا به معنی مرشد خلق به مصالحشان و هدایت کننده به طریق مستقیم. و گفته‌اند که به معنی مستقیم بر طریق حقّ و متصلّب در او است. و گفته‌اند که به معنی عدل است.

۸۸ـ الصّبور: به معنی تعجیل نکننده به عقاب است و مسارعت نکننده به جهت عدم خوف فوات.

و در بعضی روایات به جای بعضی از این اسماء اسماء دیگر در نود و نه نام وارد شده. و چون غرض تبرّک به ذکر اسماء عظیمه بود، و مطلب به ذکر آنچه مذکور شد حاصل بود، بر این قدر اختصار نموده شد.

مطلب ششم
در نبوّت
و این مطلب مشتمل است بر شش فصل
فصل اوّل
در معنی نبیّ

بدان که نبیّ در لغت مُخبر و آگاهاننده، و به معنی مرتفع و بلند رتبه، و به معنی طریق وارد شده؛ و به معنی اوّل از نبأ مهموز اللّام مأخوذ است که به معنی آگاهانیدن است. و نبیّ فعیل است از نبأ به معنی آگاهانیده و مُخبر، قلب نموده‌اند همزه را به یاء و یادریا ادغام کردند نبیّ شد. و به معنی ثانی شاید که از نبأ مهموز به معنی ارتفاع، و نبیّ که فعیل است به معنی مرتفع، به تخفیف همزه و ادغام به طریق سابق، نبی شده باشد. و شاید که اصل باشد غیر مأخوذ از مهموز. و در عرف و اصطلاح انسان مبعوث از حق به خلق است، و معنی اصطلاحی با هر یک از معانی لغویّه مناسب است، چه نبی چون مُخبر است از خدای تعالیٰ به معنی اوّل مناسبت دارد.و به جهت علوّشأن و ارتفاع رتبه به معنی ثانی مناسب است.

فصل دوّم
در حُسن بعثت و وجوب آن

بدان که چون معلوم شد که تکلیف حسن و واجب است و همچنین لطف، و

معلوم است که علم به تکلیف در اکثر موارد حاصل نشود مگر به ارسال رسل و بعثت انبیاء، و در آنچه تکلیف به آن عقلاً معلوم باشد ارسال رسل لطف باشد، و به دون آن لطف اتمام نیابد، و آنچه موقوفٌ علیه حسن و واجب است حسن و واجب است هر آینه بعثت نبیّ حسن و واجب باشد.

و شبههٔ منسوبه به براهمه بر بعثت و ارسال «به آنکه اگر رسول اتیان به موافق عقل کند حکم عقل به آن مُغنی از رسول باشد و به بعثت احتیاج نباشد، و اگر اتیان به مخالف عقل کند مقبول نخواهد بود، و بعثت بی فائده خواهد بود، بلکه بعثت به جهت اتیان به مخالف عقل قبیح است، و قبیح از واجب صادر نتواند شد».

مندفع است به آنکه بعثت به جهت اتیان به اموری است که عقول به ادراک آن مستقل نیستند، و آنچه عقل به وجدانش مستقل نباشد لازم نیست که غیر مقبول باشد، بلکه تواند بود که عقل به توسّط علم به نبوّت حکم به آن کند، اگر چه لخصوصه حُسن معلوم و محکوم به نباشد، با آنکه بعد از تبیین رسول حسنش لخصوصه محکوم به عقل شود با آنکه بعثت در آنچه عقل به آن مستقل است مفید است، و فائده‌اش تعاضُد عقل است، و بعثت نسبت به این امور لطف است، و به دون آن لطف اتمام نیابد، چنانچه سابقاً معلوم شد.

فصل سوّم
در آنچه باید که نبی به آن متّصف باشد

بدان که نبی باید که معصوم باشد از جمیع ذنوب مُحرّمه در شریعتی که به آن مکلّف است ؛ چه ارتکاب مخالفت آنچه اتیان به آن کرده از اوامر و نواهی و صدور ذنوب از او، به غرض بعثت که متابعت مکلّفین است او را در آنچه اتیان به آن کرده است مُخلّ است.

و أیضاً واجب است متابعت رسول تعظیماً له، و عقل حاکم است به وجوب متابعت او، و حرام است اتیان به معصیت و متابعت در معصیت. پس اگر ذنب از نبیّ صادر شود اتیان به آن حَسن باشد و قبیح، و متابعت و مخالفتش هر دو واجب باشد.

و ایضاً اگر ذنب از نبیّ صادر شود حسن خواهد بود انکار براو عقلاً، چه عقل حاکم است به حُسن انکار مرتکب معصیتی که از جانب ملک مقتدر و جبّار قاهر مأمور و منصوب باشد به تبلیغ اوامر، و منع ناس [نبی را] از ارتکاب معاصی و انکار موجب اهانت است، و منافی تعظیم است که لایق به نبی مرسل از جانب حق تعالی است.

و ایضاً باید که نبی موصوف باشد به کمال عقل و فطانت و ذکاء و استقامت، چه آنکه نه چنین باشد متابعت و انقیادش مرغوب عقول نباشد، و چگونه به این صفات متّصف نباشد با آنکه مناط اتّصاف به این صفات ارتباط به مبادی و مجرّدات است که در نبی بر اکمل وجوه باشد، چه بعثت از کمال ارتباط منفک نتواند بود. و ایضاً باید که منزّه باشد از صفات ذمیمه و مناقص خسیسه که عقول سلیمه مجبول است بر تنفّر از آن و استنکاف از متابعت موصوف به آن صفات، تا لطف به بعثت از متحقّق شود.

فصل چهارم

در طریق معرفت صدق نبیّ

بدان که طریق معرفت صدق مدّعی نبوّت ظهور مُعجزه است از او. و مُعجزه عبارت است از خارق عادتی که مقارن تحدّی باشد و مطابق باشد و معارض نشود. و بعضی مُعجزه را تعریف کرده‌اند به آنکه چیزی است که مقصود از آن اظهار صدق مدّعی رسالت شد.

و وجه دلالت مُعجزه بر صدق مدّعی نبوّت آن است که به ملاحظهٔ صدور و ظهور خارق عادت بر وفق دعوی، خصوصاً با تکرار این حال، علم حاصل شود به صدق مدّعی در دعوت نبوّت.

و ایضاً عقل حاکم است به آنکه خرق عادت واقع نشود مگر به ایجاد اللّه خرق عادت را ابتداءً یا ایجاد قدرتی در عبد بر فعل مخالف عادت، یا اعطاء علمی نه بر وفق عادت که به وسیلهٔ آن اظهار مُعجزه نماید. و ایجاد قدرت در عبد، یا علم بر

خلاف معتاد فعل خارق است. و پس مُعجِز واقع نشود مگر به ایجاد اللّه خارق عادت را، و استمرار معتاد دلالت بر حسن ابقاء عادت کند. و عقل در حکم به قبح اظهار خارق عادت بر وفق دعوی کاذب توقّف ننماید، پس درا یجاد خارق عادت رفع حسنی و اتیان به قبیحی باشد، و لهذا عقل در حکم به صدق مُظهر خارق عادت بر وفق دعوی توقّف ننماید.

و ایضاً، طریق معرفت صدق مدّعی نبوّت عامّه خلایق را منحصر است در خارق عادت، چه در امور معتاده امری که دلالت بر صدق مدّعی نبوّت کند نیست، و این تبلیغ امور معتاده به معاونت حدس معلوم است. و خارق دالّ بر صدق نبی یا خارق عادتی باشد که ظهورش موجب علم هر کس باشد، یا خوارق عادات متعدّده نسبت به اشخاص، چون علم ضروری و اظهار حق بر ایشان به خلاف عادت. و خلاف عادت بر نحو ثانیٰ متحقّق نیست ضرورةً. و اگر قسم دیگر مفید علم به صدق مظهر خلاف عادت نباشد اقامت عدل و تکلیف و لطف مرتفع خواهد بود. و از این اخلال به واجب لازم آید و مجوّر نیست. پس باید که ظهور خارق عادت از نبی موجب علم به صدقش باشد چنانچه واقع است، و هر کس داندکه بعد از ملاحظهٔ اعجاز و علم بکونه معجزاً علم به نبوّت حاصل شود.

اگر گویند که آنچه خلاف عادت دانند از مُعجزات چون از غیر انبیاء مثل آن صادر می‌شود خلاف عادت نباشد. چنانکه از مریم علیها السّلام و از آصف بر خیا و غیر او از صالحین، رحمة اللّه علیهم اجمعین، منقول شده است.

گوییم که صدور از انبیاء و اولیاء موجب اعتیاد نمی‌شود، و به صدور از ایشان از حدّ اعجاز بیرون نمی‌رود.

فصل پنجم

در اثبات نبوّت نبینا علیه الصّلاة و السلام

بدان که چون آن حضرت دعوی نبوّت نموده، و اظهار مُعجزهٔ باقیهٔ مستمرّه که

قران مجید است کرده، علم به صدق دعوی او حاصل شده است. امّا بیان اعجاز قران آن است که به نقل متواتر معلوم شده که پیغمبر ما (ص) به اتیان به قرآن تحدّی نموده است و جمیع فصحاء و بلغاء از اتیان به مثلش عاجز شده‌اند. و این دلالت می‌کند بر اعجاز من حیثُ البلاغة و الأُسلوب. و ایضاً قرآن مشتمل است بر اخبار به مغیبات و حکایات انبیاء سابقین و امم سالفه. و شک نیست که ظهور چنین کلامی، از امّی غیر مختلط به اهل کتاب و ارباب مکاشفات، یا به انزال کلام من عنداللّه باشد، یا به القاء معانی آن، و هر یک غیر معتاد است. پس به اتیان به قران خارق عادت ثابت شد و نبوّت معلوم گشت، و بعد از ثبوت نبوّت ظاهر شد که خرق عادت ثابت شده و نبوّت معلوم گشت. و بعد از ثبوت نبوّت ظاهر شد که خرق عادت به انزال کلام بوده است، نه به القاء معانی.

و این مُعجزه به بقای در دهور و ایّام و ادراک کلّ مکلّفین آن را فایق است بر مُعجزات انبیاء سابقین، صلواتُ اللّه علیٰ نبیّنا و علیهم أجمعین، و مُعاضَد است به اخبار انبیاء سابقین و بشارت دادن به رسالت او، و به اخبار کثیره منقوله به طرق معتبره مشتمله بر صدور مُعجزات دیگر که قدر مشترک از آن متواتر است؛ و بعد از اثبات نبوّت او، علیه السّلام، به طریق مذکور، عموم رسالت که منقول است از او متواتراً ثابت گردد.

فصل ششم
در دفع شبه منکرین

شبهۀ اوّل: آن که این شریعت ناسخ شریعت سابقه است، و نسخ شریعت سابقه باطل است، زیرا که شریعت سابقه نشاید که متضمّن مفسده باشد وا لّا اعمالش قبیح باشد، و چون متضمّن مفسده نباشد رفعش قبیح باشد و منسوخ نشود.

و جوابش: آن است که تکالیف واقعه در شرایع، بعضی از آن بر وفق مصالحی است که به حسب اوقات و ازمان و اوضاع مختلف شود، و جهتِ حسن و قبح آن به حسب اختلاف

اوقات و اوضاع متغیّر گردد. و نسخ در این امور واقع شود، نه در اموری که تغیّر در جهت حسن و قبح آن بهم نرسد.و لهذا در شرایع سابقه به حسب تغیّر جهت حسن و قبح به اختلاف اوقات و اوضاع نسخ واقع شده، چون تحریم «جمع بین الأُختین» در شریعت موسیٰ، علیه السّلام، بعد از اباحه در شریعت آدم و نوح، علیهما السّلام. و چون وقوع نسخ در امور متغیرة الجهات موافق حکمت است انکار بر انبیاء سابقین در اشتمال شرایعشان بر نسخ واقع نشده است و منقول نیست.

شبههٔ دیگر: آنکه موسیٰ، علیه السلام، امر کرده به تمسّک به «سبت أبداً» پس باید که جهت حسن عبادت در سبت مؤبّد باشد و وجوبش تغیّر نیابد، و در این شریعت منسوخ شده، و نسخ مؤبّد الوجوب باطل است.

و جوابش: آن است که این خبر از موسیٰ، علیه السّلام، ثابت نیست، و از مُختلقات است، و بر تقدیری که کلام موسی، علیه السّلام، باشد قطعیّ الدّلاله نیست، بلکه دلالتش بر عدم انقطاع ظاهری است، و در نسخ ظاهر الدّلاله بر عدم انقطاع مفسده نیست.

مطلب هفتم
در امامت

مشتمل بر هفت فصل

فصل اوّل

در معنی امام

بدان که امام در لغت به معنی مقتدیٰ به، و به معنی طریق، و به معنی ناحیه آمده است؛ و در اصطلاح شخصی است که اطاعت او در ترویج شریعت و اقامت عدل بر کلّ ناس واجب باشد، به جای اطاعت و انقیاد نبی در حالت حیاتش. و مناسبت این معنی با دو معنی اوّل از معانی لغویّه ظاهر است، چه اطاعت او چون وسیلهٔ نجات و وصول به مراتب عالیه باشد به طریق مناسب باشد. و چون اطاعت او باید کرد مناسبت با مقتدی به داشته باشد، و با معنی آخر ظاهر نیست. و شاید که وجه مناسبتش با معنی آخر آن باشد که چون مطاع کل است و مقتدیٰ به همه را، پس او ناحیه‌ای است از کلّ.

فصل دوّم

در آنکه نصب امام لطف است

بدان که چون بعد از انقراض عصر نبی محرّکات شهوانیّه و غضبیّه و وساوس

شیطانیّهٔ مقتضیهٔ شرّ و فسادکه به نصب رسول و هدایت او و منع از متابعت ایشان منزجر شده و غلبهٔ ایشان بر قوای عقلیّه مرتفع شده بود و قوای عقلیّه راجح الانقیاد گشته، اگر بدون زاجری و نصب مانعی گذاشته شوند به تمکّن قوای مذکور از مقتضات خود و عدم انزاجار و به مرور ایّام جانبشان راجح گشته، قوای عقلانیّه مغلوب گردند، و به تضییع شریعت و رواج بدع و ظهور فتنه و فساد انجامد. و لطف، که واجب است، متروک باشد، و زاجر و مانعی که لطف به وجودش حاصل شود یا مبعوث باشد به خلق، یا منصوب باشد به جهت اطاعت خلق او را، پس احد الأمرین واجب باشد و نصب امام احد اللّطفین باشد. و چون نبیّنا، صلواتُ اللّٰه علیه، خاتم انبیاء باشد و بعثت و نبوّت بعد از او واقع نشود نصب امام متعیّن الوقوع باشد و متعیّن اللّطفیّه.

فصل سوّم

در طریق معرفت امام و ثبوت امامت او

بدان که چون نصب امام به طریق وحی امام و رعیّت را معلوم نتواند شد، و عقل مستقل نیست به معرفت امامت شخصی به خصوص، و متمکّن از معرفت آن نیست مگر به إخبار رسول به امامت شخصی به خصوص، و یا به إخبار به صفات امام به نحوی که عقل به معرفت موصوف به آن صفات مستقل باشد، یا به ملاحظهٔ خارق عادت و ظهور آن برید امام بر وفق دعوی امامت، و بر تقدیر اخیر امام مخصوص باشد به علم یا قدرتی بر خلاف معتاد، و إلّا به إظهار مُعجزه اثبات امامت نتواند نمود.

و نشاید که نصب امام مرجوع به اختیار رعیّت باشد، چه اختیار رعیّت موجب لطف نباشد، بلکه رجوع نصب امام به رعیّت باعث زیادت فساد باشد. و نشاید که مثبت امامت اجماع غیر مستند به اخبار رسول یا به ملاحظهٔ مُعجزه دالّه بر امامت باشد، چه اجماع بی مستند خطا است و واقع نشود. پس معلوم شد که طریق

معرفت امام ابتداءً منحصر است در اخبار رسول و ظهور معجزه بـرید امـام. و جماعت متأخرّه را به اجماع و اتّفاق اوایل اتّفاقی که مستند به اخبار رسول یـا اظهار معجزه باشد نیز تواند بود، و اتّفاقی که مـعلوم بـاشد کـه بأحدهما مستند نیست اجماع نباشدو متمسّک را نشاید.

فصل چهارم

در صفاتی که امام باید که به آن صفات متّصف باشد

بدان که امام باید که عالم به مسائل دینیّه و معارف یقینیّه باشد تا حفظ شریعت و هدایت ناس از او متمشّی تواند بود، و لطف به وجودش متحقّق تواند شد.

و ایضاً باید که معصوم باشد و ذنب و معصیت از او صادر نشود، چه ارتکاب معصیت از کسی که منصوب باشد از قبل مکلّف، به جهت منع و زجر مکلّفین، موجب زیادت جرأت ایشان بر مخالفت و ارتکاب معاصی است، و لطف در نصب او نیست.

و ایضاً اطاعت امام واجب است، چه عقل حاکم است به وجوب اطـاعت منصوب من قبل اللّه به جـهت اقـامت عـدل و حـفظ شـریعت، و مـقرون است وجوب اطاعتش به وجوب اطاعت خدا و رسول. قال تعالیٰ: «**أطیعوا اللّه و أطیعوا الرّسول و أولی الأمر منکم**». و اگر بر او معصیت مُجوّز بودی امر به حرام مُجوّز بودی، چه عقل حاکم است به عدم فرق. و اگر امر به حرام مُجوّز بودی واجب بودی، و چون فعل محرّم است مخالفت واجب باشد، واجتماع وجوب اطاعت و مخالفت در فعل واحد مُجوّز نیست.

و ایضاً انکارش واجب خواهد بود، و انکار مستلزم اهـانت است، و وجـوب اهانت منافی وجوب تعظیم و اجلال است که منصوب من قِبل اللّه را واجب است.

و ایضاً باید که به کمال عقل و ذکاء و استقامت رأی موصوف باشد و الّا متابعت و انقیادش مرغوب طبایع نباشد. و باید که منزّه باشد از صفات خسیسهٔ مـوجبهٔ تنفّر و استنکاف از اطاعت، والّا لطف به نصبش اتمام نیابد.

فصل پنجم

در آنکه امام و خلیفهٔ رسول (ص) بعد از او امیرالمؤمنین علیّ بن أبی طالب (ع) است

چون معلوم شد که نصب امام لطف است، و طریق علم به آن اخبار نبی یا اظهار مُعجزه است بر طبق دعوی امامت، پس باید که نصّ بر امام یا اظهار مُعجزه بـر طبقد عوی امامت واقع باشد و نصّ به امـامت شـخصی عـلی الخـصوص غـیر امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، یا به امامت موصوف به صـفتی کـه در غـیر او متحقّق باشد و در او نباشد، و اظهار مُعجزه بر طبق دعوی امامت از غیر او به اتّفاق کلّ مسلمین واقع نشدها ست. و چون لطف بدون احد الأمور متحقّق نشود باید که اخبار و تنصیص یا اظهار مُعجزه بر طبق دعوی امامت واقع باشد، و چون متفقٌ علیه است که در حق غیر او واقع نشده در حق او متحقّق باشد.

و أیضاً اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، اکثر از آنست که ریبی و شکّی به آن راه تواند یافت. و اگر هر یک از اخبار به حد تواتر نرسد قدر مشترک از آن متواتر است، بلا ریبه.

(۱) و از جمله اخبار دالّه بر نصب امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، به امامت خبر «غدیر خم» است که به طرق متکثّره از رسول اللّٰه، صلی اللّه علیه و آله و سلّم، منقول شده که در موضع غدیر خم بر منبری که از پالان شتر نصب نمودند رفته، فرمود:

«یا مَعاشِرَ المسلمین، ألستُ أولیٰ بکم من أنفسکم؟. گفتند: بلیٰ، یا رسول اللّه. آن حضرت فرمود: فَلیُبَلّغ الشّاهِدُ الغائبَ، مَن کنتُ مَولاه فَعليّ مَولاهُ، اَللّهُمّ والِ مَن والاهُ، و عادِ مَن عاداهُ، وَ انصُر مَن نصرهُ، وَ أدِرِالحَقّ معهُ حَیثُ دارَ».

و کثرت روات و طرق این حـدیث بـه مـرتبه‌ای است کـه اکـثر آن را مـتواتـر دانسته‌اند. و مناقشاتی که در دلالت این خبر بر امامت کرده‌اند از کمال عناد و فرط لجاج ناشی است، چه مولیٰ در لغت به معنی معتِق و مُعتَق و حلیف و جار و ابن عم و ناصر و اولیٰ به تصرّف، آمده، و سوای معنی اخیر مراد نتواند بود، چه غیر

ناصر مراد بودن را نشاید، و ناصر بودن امیرالمؤمنین، علیه السّلام، آن را که رسول، صلّی اللّه علیه و اله، ناصر باشد امری محتاج به بیان نیست، و امر تبلیغ شاهد لغائب دالّ است بر اهتمام به نقل و احتیاج همه کس به بیان آن.

و ایضاً ذکر «أولیٰ» در صدر کلام دالّ است بر آنکه مراد، از مولیٰ، اولیٰ است. و ا ولویّت مذکور، در صدر کلام اولویّت در تصرّف و تولّی امور امّت است مراد، از مولیٰ، اولیٰ به همین معنی باشد. و ایضاً اولویّتی دیگر در این مقام متصوّر و مناسب نیست.

و به جهت ظهور معنی، بعد از خطبهٔ غدیر خم حسّان بن ثابت از حضرت رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، اذن خواست که شعری در شأن امیرالمؤمنین، علیه السّلام، بگوید. آن حضرت فرمود: «قُل علیٰ برکة اللّه». قصیده‌ای گفت که این ابیات از آن است و کسی بر آن انکار نکرد والّا منقول شدی، چنانکه قصیده منقول است:

یُناديهم یَومَ الغَدیر نَبیّهُمُ	بِخُمّ وَ أسمِع بِالرّسول مُنادیا
یقولُ: فمَن مولاکُم وَ ولیّکمُ	فَقالوا و لم یُبدوا هُناک التّعادیا
إلٰهک مَولانا وَ أنتَ وَلیّنا	فَلا تَجدُونا فی الولایةِ عاصیا
فقال لهُ: قُم یا علیُّ فإنّنی	رضیتک مِن بعدی إماماً وَ هادیاً

(۲) و از احادیث مشهوره منقوله به طرق متکثّره در این باب، حدیث منزلت است که حضرت رسول اللّه (ص) فرمود: «یا علیُّ أنتَ منّی بمنزلةِ هارونَ من موسیٰ، إلّا أنّهُ لانبیّ بَعدی».

و این حدیث را نیز اکثر متواتر دانسته‌اند، و دلالتش بر امامت ظاهر است؛ چه شکّی نیست که امامت و خلافت در شرع موسیٰ، علیه السّلام، به هارون علیه السّلام، و اولاد او متعلّق بود، و هارون با منزلت امامت و خلافت منزلت شرکت در نبوّت داشت، و استثناء نبوّت بر شمول منزلت جمیع مذکورات را دلالت کند، و نبوّت به استثناء مُخرج شده، خلافت و امامت باقی، و استثناء نبوّت بعد از او دلیلی است بر آنکه مراد اثبات منزله بعد از او است.

(۳) و از روایات متضمنهٔ نصّ بر امامت امیرالمؤمنین، علیه السّلام، صریحاً روایات منقوله به طرق عامّه و خاصّه از جابربن عبداللّه انصاری است، که متشمل است بر ذکر ائمهٔ اثنی عشر، علیهم السّلام، بأسامیهم. و روایات منقوله نزد عامّه و خاصّه است که به نقل طرفین متواتر شده است و مشتمل است بر نصّ به خلافت امیرالمؤمنین، علیه السّلام، چون قول نبی، صلّی اللّه علیه و آله: «أنتَ الخلیفةُ من بعدی) و قوله (ص): «هٰذا خلیفتی فیکم مِن بعدی، فاستمعواله و أطیعوه»، و قوله(ص) : «سَلّموا علیٰ علیٍّ بِإمرة المؤمنِین».

وبالجمله اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار است، و خبر دالّ بر امامت غیر او از احدی منقول نشده است. و به ملاحظهٔ کثرت اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علیه السّلام و عدم نقل اخبار به امامت دیگران معلوم شود که امامت بعد از نبی او را بوده [است]، نه دیگران را.

(۴) و أیضاً چون صفات معتبره در امامت از علم و عصمت در دیگران نبود امامت ایشان را نباشد، و مخصوص به او باشد.

امّا عدم علم در ایشان معلوم است، به امر مدّعی اوّل به قطع یسار سارق، و إحراق زانیه به نار، با آنکه تعذیب به نار منهیّ عنه است، و رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، فرموده‌اند: «لایُعذِّبُ بِالنّار إلّا رَبُّ النّار»، و اتّفاق است بر عدم جواز تعذیب به احراق به نار.

و به عدم معرفت او «کلاله» را حتّی آنکه گفت: «أقولُ فی الکلالةِ برأیی، فإن أصببتُ فَمِنَ اللّه وَ إن أخطأتُ فَمِن الشّیطان».

و عدم معرفتش میراث جدّه را به آنکه گفت: «لا أجِدُ لکَ شَیئاً فی کتابِ اللّه وَلاسُنّةِ نَبیّه» پس بعضی از صحابه گفتند که رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله و سلّم، سُدس به جدّه داد و او به قول ایشان عمل نمود.

و به امر مدّعی ثانی، که اوّل به او وصیّت نمود، به رجم امرأهٔ زانیهٔ حامله، و به رجم مجنونه، و به صد تازیانه در حدّ شرب، و به شکّش در موت نبیّ، صلّی اللّه علیه و آله.

و به احراق ثالث، که به شوریٰ بر وفق وصیّت ثانی منصوب شد، مصحف ابن مسعود را و غیر او را، با عدم علم به آنکه احراق مصحف استخفاف به قرآن است. و تحیّرش در بعضی مسائل منقوله.

و امّا عدم عصمتشان معلوم است به کفر سابق و فسق لاحق به ارتکاب کبایر؛ چون منع اوّل فاطمه را علیها السّلام، از فدک، با آنکه امیرالمؤمنین، علیه السّلام و اُمّ ایمن شهادت دادند بر طبق دعوی او علیها السّلام. و رد نمودن عمربن عبدالعزیز فدک را به اولاد فاطمه، علیها السّلام، دلیلی است واضح بر ظهور جور و تعدّی در غصب فدک.

و چون فرستادن جمعی به خانهٔ امیرالمؤمنین علی بعد از امتناع امیرالمؤمنین از بیعت او، و آتش انداختندر منزلی که امیرالمؤمنین و فاطمه و حسنین، علیهم السّلام، و جمعی از بنی هاشم در آن بودند.

و چون منع مدّعی ثانی از مُتعتین و خُمس اهل البیت، و ابتداع و تفضیل، در قسمت، مهاجرین را بر انصار، و انصار را بر غیر ایشان، و عرب را بر عجم، و حرق کتاب فاطمه، علیها السّلام، که در باب فدک به جهت او نوشته شده بود.

و چون اهانت و ایذاء ثالث اکابر صحابه را بی جهت استحقاقی، و طغیانش در این باب به مرتبه‌ای بود که ابوذر، رضی اللّه عنه، را ـ که از رسول اللّه، ـ صلی اللّه علیه و آله ـ، مروی است که در شأن او فرموده: «أبوذرّ فی اُمّتی شَبیهُ عیسی بن مَریم فی زُهده»

و أیضاً مروی است به طرق صحاح که آن حضرت فرمود: «إنّ اللّهَ ـ عزّ و جلّ ـ أمرَنی بِحُبِّ أربعة مِن أصحابی، و أخبرنی أنّهُ ـ جلّ و علا ـ یُحِبُّهُم. فقیل له: یا رسول اللّه، مَن هُم؟ قال: علیٌّ والمقدادُ و سلمانُ و أبوذرّ». و ظهور اختصاص او به نبی ـ صلی اللّه علیه و آله ـ و علوّ رتبهٔ او و زیاده از آن است که بیان باید کرد ـ به اهانت تمام از مدینه اخراج نموده است.

و عمّار یاسر را که از اکابر صحابه است، و مروی است که رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، در شأن او فرمود: «عمّارٌ معَ الحقّ وَالحقُّ معهُ».

و ایضاً مروی است که چون خالدبن الولید شکایت کرد از عمّار به آن حضرت، فرمود: «مَن یعادی عمّاراً یُعادیه اللّهُ، و مَن یُبغض عمّاراً یُبغضهُ اللّهُ، و مَن سبّهُ سبّهُ اللّهُ». چندان زد که فتق بهمرسانید.

و عبداللّه بن مسعود را که از علماء صحابهٔ کبار است و در شأن او از رسول اللّه(ص) مروی است که «أفقهُکم عبدُاللّه بنُ مسعود» چندان زد که ضربش به موت انجامید.

و تولیتِ فسقه، چون ولید بن عتبه، که امامت نماز کرد در حالت مستی و معاویه که چندان فتننه از او ظاهر شد که شوکت اسلام را مرتفع ساخته، اثار ایمان را منمحی گردانید. و بالجمله چندان ناشایست از او به ظهور آمد که کل اصحاب اتّفاق بر خذلان او نموده، مدافعه از او مجوّز ندانستند.

و أیضاً تخلّف ایشان از «جیش أسامه» بعد از آنکه رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، ثلاثه را تعیین فرموده بود و مأمور ساخته بود به رفتن با جیش أسامه، و مبالغه در آن نموده بود و فرموده بود، چنانکه به طرق صحیحه منقول است: «جَهِّزوا جیشَ أُسامَة، لعن اللّهُ مَن تخلفَ عنه»، دلالت واضحه بر فسق ایشان دارد.

فصل ششم

در اثبات امامت باقی ائمهٔ اثنیٰ عشر، علیهم السّلام

بدان که بعد از امیرالمؤمنین علی، علیه السّلام، امام به حق أبو محمّد الحسن بن علیّ بن أبی طالب است، علیه السّلام. و بعد از او أبو عبداللّه الحسین بن علیّ، علیه السّلام. و بعد از او زین‌العابدین علیّ بن الحسین، علیه السّلام، و بعد از او أبو جعفر محمّد بن علیّ باقر العلوم، علیه السّلام، و بعد از او أبو عبداللّه جعفر بن محمد الصّادق علیه السّلام. و بعد از او الکاظم أبو الحسن موسی بن جعفر، علیه السّلام. و بعد از او الرّضا أبوالحسن علیّ بن موسیٰ، علیه السّلام. و بعد از او الجواد أبو جعفر محمّد بن علیّ علیه السّلام. و بعد از او النقیّ أبوالحسن علیّ بن محمّد، علیه السّلام. و بعد از او ابومحمد [الزّکیّ العسکریّ] الحسن بن علیّ، علیه السّلام.

و بعد از او الحُجّة القائم أبوالقاسم م ح م د ابن الحسن، علیه السّلام.

و در اثبات امامت ایشان دو مسلک است:

مسلک اوّل: نصّ سابق بر لاحق

نصّ ا میرالمؤمنین علیّ بر امام حسن، علیهما السّلام، متواتر است، و نصّ امام حسن بر امام حسین، علیهما السّلام، متواتر است. و نصّ امام حسین بر امام زین العابدین به طرق معتبره منقول است، و همچنین نصّ هر امامی سابق بر امامی لاحق،

بعد از آنکه از رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله نصّ بر ایشان منقول است. از جابر بن عبداللّه انصاری ـ رضی اللّه عنه ـ مرویّ است که چون آیهٔ **«یا أیُّها الّذینَ آمَنوا أطیعُوا اللّهَ و أطیعوا الرّسول وَ اُولی الأمر منکم»** نازل شد، گفتم: یا رسول اللّه، اُولی الأمر کیانند که طاعتشان مقرون بـه طـاعت خـدا و رسـول است؟ گـفت (ص): «هُـم خُلفائی، یا جابرُ، وَ أئمّةُ المُسلمینَ مِن بعدی، أوّلهُم عـلیّ بـنُ أبـی طـالب، ثـمّ الحسن، ثمّ الحسین، ثمّ علیّ بن الحسین، ثمّ محمّد بن علیّ المعروف فی التّوراة بالباقر، و ستدرکه یا جابرُ، فإذا لقیتهُ فاقرأهُ منّی السّلام، ثـمّ الصّـادق جـعفر بـن محمد، ثمّ الکاظم موسی بر جعفر، ثمّ علیّ بن موسیٰ، ثمّ محمّد بن علی، ثمّ علیّ بن محمد، ثمّ الحسن بن علیّ، ثمّ سَمیّی و کنیّی، حجّةُ اللّه فی خلقه و بقیّتهُ فی عباده م ح م د بن الحسن، ذاک الذّی یفتحُ اللّهُ علیٰ یده مشارق الأرض و مغاربها».

و چون و جود امام لطف است، و نصب امام واجب است و طریق مـعرفتش منحصر است در نقل و إعجاز، و هر دو در ایشان متحقّق است و منقول، و در غیر ایشان هیچ یک از نصّ و اعجاز بر طبق دعوی امامت منقول نیست، نصب ایشان و تعیّنشان از برای امامت متحقّق باشد.

مسلک ثانی: روایا کثیرهٔ دالّه بر آنکه ائمّه و خلفای نبیّ (ص) دوازده‌اند.

از مسروق مروی است که گفت: نزد عبداللّه بن مسعود بـودیم جـوانـی از او پرسید که: «هل عَهِدَ إلیکم بنیّکُم کم یکونُ من بعده خلیفةً؟». عبداللّه او را گفت:

«إنّک لحدیثُ السّنّ، و إنّ هٰذا شیءٌ ما سألنی عنه أحدٌ، نعم عهد إلینا نبیُّنا ـ صلّی اللّهُ علیه و آله ـ أنّه یکونُ بعده اثنیٰ عشر خلیفةً، عدد نقباء بنی اسرائیل».

و از سُلیم بن قیس مروی است که گفت: شنیدم از عبداللّه بن جعفر طیّار که گفت:

میان من و معاویه کلامی گذشت در مجلسی که حسن و حسین، علیهما السّلام، و عبداللّه بن عباس، و عمروبن أمّ سلمه، و اُسامة بن زید حاضر بودند، پس گفتم معاویه راکه من از رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ شنیدم که می‌گفت: «أنا أولیٰ بالمؤمنین من أنفسِهم، ثمّ أخی علیٌّ بن أبی طالب أولیٰ بالمؤمنین من أنفسِهم. فإذا استُشهد، علیه السّلام، فالسدحنُ بن علیّ أولیٰ بالمؤمنین من أنفسِهم، ثمّ ابنی الحسینُ بنُ علیّ من بعده أولیٰ بالمؤمنین من أنفسِهم، فإذا استُشهد، علیه السّلام، فابنُه علیُّ بنُ الحسین أولیٰ بالمؤمنین من أنفسِهم و ستُدرکهُ یا علیّ، ثمّ ابنهُ محمّدُ بنُ علی أولیٰ بالمؤمنین من أنفسِهم، و ستُدرکه یا حسینُ، فتکلّمه اثنیٰ عشر إماماً، تسعةٌ من ولدالحسین».

و به شهادت طلبیدم حسن و حسین، علیهما السّلام و عبداللّـه بن عباس و عمرو ابن أمّ سلمة و أسامة بن زید را، و ادای شهادت نمودند نزد معاویه.

و از سلیم مروی است که گفت: این مضمون را شنیدم از سلمان و ابی ذرّ و مقداد که گفتند از رسول اللّه شنیدیم. و از اهل البیت به طرق معتبره متکرّره مروی است که خلفاء نبی، صلّی اللّهُ علیه و آله، و ائمّه، علیهم السّلام، دوازده‌اند.

و در تورات در قصّهٔ استجابت دعای ابراهیم (ع) در حقّ اسماعیل و اسحاق (ع) اشاره به نبیّ (ص) و ائمّهٔ اثنیٰ عشر (ع) شده، در آن مقام که گفته: «دعای تو را در حقّ اسماعیل استجابت کردیم و اولاد او را بسیار و برومند گردانیدیم، به مادماد، که اشاره به رسول اللّه است، و سنیم عشر نسئم، یعنی دوازده بزرگان و پیشوایان.

و به ملاحظهٔ این امور مجزومٌ به شود که ائمّه دوازده‌اند که رسول اللّه ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ به ایشان اخبار نموده، بر امامتشان نصّ فرموده. و معلوم است که غیر ائمّهٔ اثنی عشر ـ علیهم السّلام ـ دوازده شخص دیگر نیستند که مظنّهٔ امامت باشند.

فصل هفتم
در دفع مشُبه منکرین و جاحدین

(۱) **شبههٔ اولّ:** آنکه اگر رسول اللّـه ـ صلّی اللّـه عـلیه و آله ـ نصّ بـر امـامت امیرالمؤمنین کرده بودی و اعلام نموده بودی بر صحابه مخفی نماندی، و با علم صحابه به آن اتّفاق بر دیگری واقع نشدی، چه عادت قاضی است به آنکه جمعی کثیر از اهل دین و صلاح دانسته بر امری چنین اتفاق ننمایند.

(۱) **و جواب:** آنست که اتّفاق بر امثال این، خصوصاً بادواعی نفسانیّه که خلوّ ابنای زمان از آن نادر است، مستبعد نیست، فضلاً عن الاستحاله، و پرستش بنی اسرائیل عِجل را، با آنکه هارون نبی (ع) که بنی اسرائیل مصدّق نبوّت او بودند در میان ایشان بود، و منع از آن عمل قبیح که موافق عقل و مرغوب قوای شهوانیّه و غضبیّه نبود می‌نمود، و عدم امتناع و انزجار ایشان به منع و زجر هـارون (ع) و امثال آن دلیلی است واضح بر عدم بُعد تحقّق این قسم اتّفاقات.

و دور نیست که جمعی که ایشان را غرضی نبود. باشد از عامّهٔ اوساط النّاس ندانسته باشند که خلافت مستدعی امارت و ولایت است و گمان کرده باشند که مقتضای خلافت مرجعیّت در امور دینیّه و مسایل و احکام شرعیّه، و چون رسول اللّه، صلی اللّه علیه و آله ، از ملک و سلطنت مجتنب، بود و به فقر و مسکنت افتخار می‌فرمود، از وصیّت او به خلافت و امامت، امارت و وجوب اتّباع در امور ملکی نفهمیدند. به این سبب، تعیین شخصی را به بیعت که امور ملکی برای او منتظم گردد مُجوّز دانسته، بر اتّباع صاحب غـرضان در نـصب غـیر، و بـیعت او جرأت نمودند، و بعد از اطّلاع بر حقیقت امر و آنکه به این حرکت رخنهٔ عظیم در دین پدید آمد نادم شدند، و ندامت سودی نداشت.

(۲) **شُبههٔ دیگر:** آنکه اگر امیرالمؤمنین (ع) منصوب بودی به خلافت از جانب نبی، صلّی اللّه علیه و آله، ساکت نگشتی و به منازعه و مجادله قیام نمودی و امر

به محاربه انجامیدی، چنانچه در واقعهٔ جمل و صفّین وقوع یافت، لیکن منازعه و مجادله واقع نگشت، پس نصب به خلافت واقع نباشد.

(۲) **جواب:** آنست که وقوع این امور به مصلحت وقت منوط است، و چون در صدر اسلام ملّت شریفه را مخالفان با شوکت و دشمنان صاحب مکنت بود و منازعه و مجادله امیرالمؤمنین در آن وقت با ایشان به استیصال اسلام می‌انجامید، چه معاندان او بسیار بودند و ناصر قلیل، مصلحت در نزاع وجدال ندید، وبر قدری منازعت که به جهت اتمام حجّت کافی بود اقتصار فرمود. چنانکه هارون(ع) در ضلال بنی اسرائیل به پرستش عِجل به منع قول اکتفا فرموده، به مجادله و مجار به قیام ننمود.

(۳) **شبههٔ دیگر:** روایات وارده به طرق عامّه در فضایل ثلاثه است.

(۳) **وجواب:** آن است که روایات موضوعه در این باب بسیار است، و سببب وضع این روایات آن است که در زمان بنی امیّه هر که روایتی در فضیلت یکی از ثلاثه نقل کردی عطای وافر یافتی، و جمعی را که به محبّت اهل البیت معروف بودند به جهت دفع ضرر از خود نقل اخبار موضوعه ضرورت می‌افتاد، و به این سبب اخبار مختلَقه متنوّع بهم رسانید. و از جمله روایات مختلَقه در این باب اخبار دالّه بر خلافت و افضلیّت است.

شاهد قوی بر وضع این اخبار قول أبی بکر است که گفت: «و ددتُ أنّی سألتُ رسول اللّه ـ صلی اللّه علیه و آله ـ عن هذا الأمر مَن هو؟» و أیضاً گفت: «أقیلونی ولستُ بخیرکم و علیّ فیکم». و قول عمر که گفت: «کانت بَیعةُ أبی بَکر فَلتةً وقی اللّهُ شرّها، فمن عاد إلی مثلِها فاقتلوهُ».

و لهذا در کتب معتبره حدیث منقول نیست، به خلاف روایات دالّه بر خلافت امیر المؤمنین ـ علیه السّلام ـ که با آنکه در مدّت ملک بنی أمیّه خوف و ضرر عظیم در نقل و اظهار فضایل امیرالمؤمنین ـ علیه السّلام ـ، بود کتب عامّه و خاصّه به آن مشحون است.

چون قول رسول اللّه، صلّی اللّهُ علیه و آله، در روایت عمران بن حصین: «إنّ

علیّاً منّی و أنامنهٌ، و هوَ ولیُّ کلّ مؤمنٍ بعدی».

و چون روایات أبی الطفیل از زیدبن ارقم یا حذیفة بن أُسید از رسول ـ صلی اللّه علیه و آله ـ که گفت: «مَن کنتُ مولاه فعلیٌّ مولاه».

و روایت سعد بن مسیّب از سعدبن أبی وقاص از رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله که به علی خطاب فرمود: «أنتَ مِنّی بمنزلةِ هارونَ من موسیٰ»

و روایت جابر بن عبداللّه انصاری، رضی اللّه عنه، از رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، که گفت: «یا علیّ، أنتَ منّی بمنزلة هارونَ مِن موسیٰ إلّا أنّهُ لا نبیَّ بعدی».

و امثال این روایات به طرق عامّه بسیار است، و درکتب خاصّه اکثر از آنست که به نقل محتاج باشد، و هرکه طرق عامّه و خاصّه را ملاحظه نماید در تواتر این معنی شک ننماید.

و امّا اخبار دالّه بر فضایل ثلاثه که در کتب معتبرهٔ عامّه منقول است دلالت بر خلافت و امامت ندارد. و آنچه دلالت بر فضیلتی نکند که ثابت باشد بعد از رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، محتاج به تأویل نباشد، و آنچه دلالت بر فضیلتی بعد از عصر رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، کند اگر مختلَق نباشد مأوّل باشد.

(۴) شبههٔ دیگر: آنکه وجود و بقاء شخصی مدّتی مدید، که قریب بـه مـدّت هشتصد سال است، به حسب عادت واقع نشود و قول به آن از طور عقل بیرون است.و بر تقدیری که مُجوّز باشد چه فایده باشد در وجود امامی کـه بـه چـنین غیبتی غایب باشد و چگونه لطف بر وجوبش و نصبش مترتّب گردد؟

(۴) و جواب: آنست که بقای امام در مدّت مدیده غیر معتاده مستحیل نیست، چون بقای خضر و الیاس، علیهم السّلام؛ و چون مستحیل نباشد و موت ثـابت نگردد و روایات و اخبارکثیره دلالت بر غیبت و ظهور قائم آل محمّد بعد از غیبت کند اعتقاد به وجود و امامتش لازم باشد.

و امّا حدیث فایدهٔ وجود امام و تحقّق لطف،چون معلوم شد سابقاً که تحقّق لطف به ترجیح اسباب جانب خیر و صلاح است بر مقتضیات شرّ و فساد که به

حسب حکمت در عبد خلق شده، و این مستلزم و موجب وجود خیر و صلاح نیست، بلکه به حیثیّتی است که اگر سوء اختیار عباد مانع نباشد به خیر و صلاح انجامد، عدم ترتّب تحقّق صلاح، به غیبت ناشیه از سوء اختیار عباد، به لطف بودن وجود امام و نصبش مضر نیست.

مطلب هشتم
در معاد

و این مشتمل است بر پنج فصل

فصل اوّل

در امکان اعادهٔ مکلّفین و غیرهم به ابدان و اجسام ایشان

بدان که چون مناط وحدت شخص باقی، بقاء اجزای أصلیّه او است با صور نوعیّهٔ متخصّصه به تعلّق به اجزای اوّلیّه، والّا حکم به بقای شخصی واحد از اجسام متحلّله و مغتذیه صحیح نبودی، به بدیهه معلوم است که به هر آنی شخصی معدوم نگردد و شخصی دیگر متجدّد الوجود نشود، در انسان مناط وحدت شخص اجزاء مادیّهٔ اصلیّه و نفس ناطقه شخصیّه است.

و چون نفس باقی باشد و اجزاء اصلیّه متفرّق گردد مناط وحدت شخص بتمامه موجود باشد، و از فنای شخص انسانی به انقطاع علاقه نفس و تفریق اجزای بدن انعدام مناط شخصیّت و وحدت لازم نباشد.

و چون نفس باقی به اجزاء اصلیّهٔ باقیه بعد از جمع تعلّق گیرد شخص مُعاد باشد و اعادهٔ معدوم بر نحو مستحیل لازم نیاید، و جمع اجزاء و تعلّق نفس از امور ممکنه است؛ و دلیل ابطال تناسخ دلالت بر امتناع این تعلّق نکند، چه تعلّق سابق

مرجّح تعلّق لاحق تواند بود، با آنکه مُجوّز است که نحوی از تعلّق باقی باشد، و مؤیّد بقای نحوی از تعلّق ظهورآثار نفوس کامله از مراقدابدان طاهره است، و با بقای نحوی از تعلّق مجال توّهم جریان دلیل استحالهٔ تناسخ در این صورت نباشد، پس معاد جسمانی ممکن باشد.

فصل دوّم
در ثبوت معاد جسمانی

بدان که چون نبوّت نبینا ـ صلّی اللّه علیهَ و آله، و انبیاء سابقین، صلواتُ اللّه علیهم اجمعین، ثابت شده و وقوع معاد جسمانی ضروری این دین و ادیان سابقه است، و آیات کلام مجید دالّه بر تحقّق معاد جسمانی به نحوی ممکن که اعاده به جمع بعد از تفریق است بسیار است.

مثل قوله تعالی: «**أیَحسَبُ الإنسانُ أن لن نَجمَعَ عِظامَهُ، بَلیٰ قادرینَ علیٰ أن نُسوّی بَنانَهُ**»،

و قوله تعالیٰ: «**فَانظر إلی العِظام کیفَ نُنشِزُها ثمّ نکسوها لَحماً**»،

و قوله تعالیٰ: «**مَن یُحیی العِظامَ وَهی رمیمٌ. قُل یُحییها الّذی أنشأها أوّلَ مرّة**»،

و قوله تعالیٰ: «**یَومُ تشقّقُ الأرضُ عنهُم سِراعاً**»،

و قوله تعالیٰ: «**أفلا یَعلمُ إذا بُعثِرَ ما فی القُبُور**»،

و قوله تعالیٰ فی قصّة إبراهیم: «**ربّ أرِنی کیفَ تُحیی المَوتیٰ، قال أولم تُؤمن؟ قال بلیٰ، وَ لکن لِیطمئنّ قلبی. قال فَخُذ أربعَةً منَ الطیر فَصُر هُنّ إلیک، ثمّ اجعل علیٰ کلّ جبل منهنّ جزءً.**».

و بالجمله آیات دالّه بر معاد جسمانی و اخبار وارده در این باب به حیثیّتی است که مراد از آن معلوم است و قابل تأویل نیست. و امر ممکن الوقوع که دلیلی بر استحالهٔ آن نباشد و شرع دلالت بر ثبوتش کند به حیثیّتی که قابل تأویل نباشد جزم به ثبوتِ و وقوعش حاصل شود.

فصل سوّم
در دفع شبههٔ منکرین معاد جسمانی

(۱) شبههٔ اوّل: آنکه ممکن است بدن شخصی از اشخاص انسانی به بدن شخصی دیگر متغذّی شود و جزء بدن مأکول جزء بدن آکل باشد، و این جزء در هر دو بدن مُعاد نتواند شد، و اگر در یکی مُعاد شود دیگری مُعاد نباشد، و از اعادهٔ جزء در احدهما ترجیح بلا مرجّح لازم آید.

(۱) و جوابش: آنست که مناط معاد جسمانی اعادهٔ اجزای اصلیّه است، و اجزای مذکوره اگر اجزای اصلیّهٔ احدهما باشد در او معاد شود، و اگر از اجزای اصلیّه هیچ یک نباشد شاید که در احدهما، به مرجّحی عود شود و شاید که در هیچ یک معاد نگردد. و چون امکان حصول منی از اجزاء اصلیّه بل امکان اغتذای به آن معلوم نیست، ایراد بر معاد به شخص متکوّن از نطفهٔ حاصله از اجزای اصلیّه دیگری غیر وارد باشد.

(۲) شبههٔ دیگر: آنکه چون جنّت، به صفات مذکوره در شرع از سعت، ممکن الحصول نیست، زیرا که نشاید که فوق افلاک باشد، چه فلک اعظم محدّد جهات است، و عالم جسمانیّات به محدّد منتهی باشد؛ و نشاید که به جای افلاک باشد، زیرا که انعدام فلک و انخراقش ممکن نیست، به ادلّهٔ مذکوره در کتب مشّائین، پس سمعیّات دالّه بر حشر و احوال آن مأوّل باشد.

(۲) جواب: آن است که آنچه در سعت جنّت وارد شده دلالت کند بر آنکه سماوات محیط به جنّت نباشد، و اطلاق سماوات بر افلاک هفتگانه شایع شده و لهذا در شرع سماوات را هفت شمرده ؛ و تواند بود که جنّت مُحاط به محدّد باشد. و ادلّهٔ مذکوره در کتب حکماء بر استحالهٔ انخراق، بر تقدیر که تمام شود، دلالت بر عدم انخراق محدّد جهات کند لاغیر؛ و اطّراد حکم به عدم انخراق در کل از حکماء مستند به استحسان است نه به حجّت، و استحسان در امثال این مواضع نافع نیست؛ و چون حدوث سماوات وارضین و سایر اجسام به شرع ثابت شده،

حکم به استحالهٔ انعدام سماوات که مستند به حکم به قِدم است، باطل باشد.

(۳) شبههٔ دیگر: آنکه دوام ثواب و عقاب وارد در شرع مستلزم تحریکات غیر متناهیه است، و درکتب فلاسفه مبیّن شده که تحریکات قوای جسمانی غیر متناهی نباشد.

(۳) جواب: آن است که أدلّهٔ ایشان بر تقدیر صحّت موجب استحالهٔ تحریک غیر تناهی به تجدید قویٰ نیست.

فصل چهارم

در بیان ثبوت اموری که سمع دلالت بر وقوعش بعد از موت کرده

بدان که ادلّهٔ سمعیّه دلالت بر عذاب قبر و تطایر صحف به اعمال و میزان و صراط و حساب دارد، و اخبار دالّه بر تحقّق این امور به حدّ تواتر رسیده، و قران مجید دالّ است بر تحقّق میزان و تطایر کتب و حساب.

قال تعالیٰ: **«وَ نَضَعُ المَوازینَ القِسط لِیوَم القِیٰمة»**. و قال تعالیٰ: **«فأمّا مَن ثقلت موازینُهُ فهُو فی عِیشة راضِیة. وَ أمّا مَن خفّت مَوازینُه فأمّهُ هاویة»**. و قال: **«وَ کلّ إنسان ألزمناهُ طائرهُ فی عُنُقه وَ نخرِجُ لهُ یَومَ القِیٰمة کتاباً یلقاهُ مَنشوراً»**. و قال: **«إنّ اللّه سَریعُ الحِساب»**.

و چون این امور ممتنع نیستند و ممکن‌اند و عادت نشأهٔ أولیٰ حاکم بر نشأهٔ آخرت نیست، و شرع به آن اخبار نموده، تصدیق به آنها لازم باشد و بر تصدیق به صدق نبیّ مترتّب گردد.

و عدم احساس به عذاب مصلوب دلالت بر عدم عذاب نکند، چه احوال نشأیی محسوس محبوس بر نشأهٔ دیگر نشود. و از عدم احساس در نشأیی به احوال نشأیی دیگر علم و ظنّ به عدم احوال آن نشأه حاصل نگردد. و چون اجتماع اجزاء در این عذاب لازم نیست عذاب مأکول سباع و طیور و محترق متفرّق الرّماد واقع تواند بود، چه نحوی از تعلّق که به اجزاء باقی باشد مصحّح تحقق عذاب تواند شد، و اگر به خلاف عادت تعلّق نفس به کلّ اجزاء یا به بعضی زیاده شود تجویز وقوع عذاب أقرب گردد.

و امثال این استبعادات در احوال نشأیی که بر آن اطلاع نباشد منشأ انکار مفاد قول مطلع بر احوال آن نشأه و تأویل اقوال او نگردد.

و همچنین عرضیّت اعمال به حسب این نشأه منشأ انکار وزن بـه حسب آن نشأه نشود و دقّت وحدّت صراط موجب صعوبت مرور سالکان طریقهٔ مستقیمه نیست، و اولیاء و صالحان به مرور آن معذّب نباشند، و چون این امور ممکن است و مُخبر صادق اخبار نموده تصدیق به آن لازم تصدیق به صدق مُخبِر باشد.

فصل پنجم
در بیان وجود جنّت و نار

بدان که در این مسأله خلاف است، و اکثر معتزله را مذهب آن است که جنّت و نار الیوم موجود نیستند و بعد از این موجود خواهند شد.

و مُتمسّک ایشان دو وجه است:

اوّل آنکه وجود جنّت و نار قبل از یوم جزاء عبث است، و عبث بر حکیم روا نیست.

وجه دوّم آنکه چون هر شیء هالک است، چنانکه در کلام مجید وارد شده «**کلّ شیء هالکٌ إلّا وجهَهُ**»، و جنّت و نار باقی هستند به اجماع، باید که الیوم مـوجود نباشند و در یوم جزاء موجود شوند.

و جواب وجه اوّل: آن است که تواند بود که فائده در آن اطّلاع بعد از موت و سرور اهل جنّت به ملاحظه جنّت و اغتمام اهل نار به ملاحظهٔ نار بـاشد. و بـر تقدیری که این فائده خلق جنّت و نار، قبل از یوم جزاء باشد، از عدم علم ما به فائده، عدم فائده لازم نباید.

و جواب وجه ثانی: آنست که معنی هلاک وارد در آیه، تواند بود که ضـعف وجود ولیسیّت ماهیّات ممکنه باشد فی أنفسها به طروّ عدم، و بر تقدیری که مراد طروّ عدم باشد مخصّص تواند به غیر جنّت و نار به ادلّهٔ مخصصه، و بر تقدیری که مخصّص باشد به غیر جنّت و نار، اجماع بر دوام به معنی عدم طروّ عدم مطلقاً

ممنوع است، بلکه مُجمعٌ علیه آن است که معدوم نمی‌شود [بـه] انـعدامـی کـه زمانی معتدّبه به آن منعدم باشند.

و چون دانستی که وجود جنّت و نار مُجوّز است، و مُخبر صادق به آن اخبار نموده است، و قصّهٔ آدم، علیه السّلام، دلالت ظاهره بر وجود جنّت و نار دارد، و روایات دالّه بر وجود جنّت و نار بسیار است، و امر ممکن الوجود که مُخبر صادق به آن اخبار نماید مصدّقٌ به شود، وجود جنّت و نار مصدّقٌ به باشد.

چون به فضل اِلٰهی مؤلّف را میسّر شد ایراد آنچه مقصود الإیراد در این رساله بود، و به تاریخ نهم شهر ربیع الآخر سنهٔ ۱۰۴۷ از تألیف و تنسیق این رساله فراق اتفاق افتاد، به حمد علیّ متعال و صلوات بر نبیّ و آل ختم کلام نمود.

نقلتُ هٰذه النّسخَة کانت بخطّ المصنّف، مدّاللّهُ ظِلاله علیٰ مفارق الطالبین و المُحصّلین إلیٰ یوم الدّین. و کتب المصنّفُ فی آخرها: «و کتب الفقیرُ إلیٰ عفور ربّه الغنیّ رفیع الدّین محمّد الحسینیّ عفی عنه». و أنا العبد الضعیف الخاطی محمّد کاظم بن علاء الدّین محمد النّائینیّ عفی عنهما.

(۶)

رسالهٔ

ثَمرهٔ شجرهٔ الٰهیّه

میرزا رفیعا طباطبائی نائینی

هوالمستعان

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم

الحمدُ للّٰه المتوحّد بالإلهیّة لجمیع ما سواه، المتفرّد بالرّبوبیّة لقاطبة ماعداه، العلیم الّذی لایعزُبُ عن علمه مثقالُ ذرّة فی الأرضین و السّماوات، الحکیم الّذی أکمل بحکمته الکاملة جمیع الحقائق، من المقارنات و المفارقات، القدیر الّذی بقدرته الشّاملة لجمیع الأشیاء انتظمت بالنّظام الأعلیٰ عوالمُ المُحدَثات و المکوّنات، من البسائط و المرکبّات، الرّحیم الّذی لوفور رحمته أوصل الإنسانَ الجامعَ بجوامع الخیر إلیٰ أعلی المراتب العلیّة الّتی یصلحُ بها لعبودیّته و العروج إلیٰ معارج العرفان بحقائق ربوبیّته. واصطفیٰ منهم رسوله و حبیبه، و عبده و ولیّه، فصّ خاتم الرّسالة، و رافع لواء الولایة، صلواتُ اللّٰه و سلامُه علیه و آله خصوصاً، و علی الرُّسُل و الأنبیآء و الأولیآء عموماً، زرقنا اللّهُ و جمیعَ المؤمنین الهدایةَ إلی الصّراط المستقیم، و الاعتصام بتوفیق الرّبّ الرّحیم.

امّا بعد، بر أرباب خرد و هوش پوشیده نیست که چنانکه هستی از نیستی بهتر و برتر است، و برابری نیستی را با هستی نه در خور است، دانش را با نادانی فزونی و برتری است، و نادانی در برابر دانایی در پایهٔ پستی و فروتری است.

و این معنی در ظهور نه به مرتبه‌ای است که خفای آن بر دیدهٔ مستنیر به پرتوی از عقل و هوش نزد کوتاه نظری از ضعفاء الأبصار و ساقطین از درجهٔ اعتبار مُجوّز باشد، چه جای خورده بینان راه اعتبار، و مراحل پیمایان بادیهٔ افتکار؛ چنانکه

وارد است در بیان معجزنشان ***هَل یَستوِی الَّذینَ یَعلَمُونَ وَالَّذینَ لا یَعلَمُونَ***، و هیچ صاحب جهالتی از جهالاتِ لدیده را به دستیاری مراتب شدیدهٔ لجاج و عناد جرأتِ ردّ و انکار دست نداده. و همچنین فضل نافع و دافع ضارّ بر غیر نافع و بر ضارّ به مرتبه‌ای ظاهر و هویدا است که اختفا و پوشیدگی آن برادنیٰ مراتب شعور متصوّر نیست.

پس بر انسانی که به خرد و هوش متحلّی است پوشیده نماند که سعی در تحصیل دانش بر وفق قابلیّت و استعداد، و اختیار نافع و دفع ضارّ او را سزاوار و درکار است، و تهاون در آن مُفضِی است به آنچه که پرهیز از آن ناچار است.

و چون سرمایهٔ همهٔ معارف از ابتدا تا انتها عارف را شناخت مبدأ و معاد اوست، و این معرفتی است که بر انوار عقلانیّه منوط، و به ضعف آن و عروض ظلمات جهلانیّه در معرض سقوط است. و اکثر نفوس صالحهٔ مطمئنّه را به تقویت شعلهٔ عالم افروز براهین نورانیّه، و تنویر نایرهٔ خسک سوز شُبهات ظلمانیّه، و معاونت تحریر و بیان واضح و تقریر و کشف لایح احتیاج است بندهٔ قلیل البضاعهٔ کثیر المعاصی، رفیع الدّین محمّد الحسینیّ الطباطبایی، به این رسالهٔ مختصره در تبیین معارف ضروریّهٔ دینیّه، که ثمرهٔ شجرهٔ حکمت سنیّه است، مجلس افروز خواطر خطیرهٔ برادران طریقت اسلامی و حقیقت ایمانی می‌گردد.

مأمول از عنایات شاملهٔ اِلهی و رعایت کاملهٔ نامتناهی آنکه به برکت فیوض وافره، و وساطت نور رسالت خیر الوریٰ، و عصمت امامت و ولایت ائمّهٔ هُدیٰ، توفیق سعادت روحانی رفیق تشنگان رحیق زندگانی گردیده، اتمام این اوراق بر احسن احوال و انسب به تیسّر حصول آمال انتظام و اختتام یابد، إنّه خیرُ مُوفّق و مُعین. و این رساله مشتمل است بر مقدّمه و مقاصد و خاتمه.

مقدّمه
در بیان معنی وجود و حقیقت هستی و انقسام موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود وقدیم و حادث

باب اوّل
در بیان معنی وجود و حقیقت هستی

بدان که چون چیزی چنان باشد که عقل تجویز اسناد چیزی به او به نحو ثبوت یا صدور، در ظرفی چون ذهن، یا خارج ذهن، یا نفس الأمر کند، آن چیز را وجود در آن ظرف باشد؛ و چون نه چنان باشد آن چیز را وجود در آن ظرف نباشد؛ و اوّل را موجود در آن ظرف گویند، و دوّم را معدوم در آن ظرف گویند.

و پوشیده نیست که معنی وجود و هستی در نهایت ظهور است، و بعد از اطّلاع بر لغت و وضع لفظ به إزاء آن معنی احتیاجی به طلب و کسب در فهمیدن آن معنی نیست، و هیچ معنی نزد عقل روشن‌تر از معنی وجود نیست، تا تبیین وجود به آن متصوّر باشد.

و آنچه در مقام توضیح گفته می‌شود زیاده از تنبیه نیست. و سخن نه با آن کس است که از معلوم خود تجاهل ورزد، بلکه با آن کس است که مطلب مجهول خود

را تحصیل کند و بداند. و این معنی بر این وجه که از اعتباریّات عقلیّه است آن را تحصّل خارجی منفصل از حقیقت خارجیّه نتواند بود.

و اگر به حقیقت هستی آن خواهند که مرجع جمیع لواحق و توابع آن به او باشد و همه او را باشد و منتهای همه باشد همین معنی است که به اعتبار عقلی ماهیّت مغایرهٔ وجود از او جدا می‌گردد.

و اگر به حقیقت هستی آن خواهند که محقّق و مناط ثبوت این معنی باشد در عقل، حقایق خارجیّه را بالحقیقه حقیقت هستی قائم به ذات متعالی از ماهیّت منقطعه از وجود متأخّره از او باشد، که به برهان عقلی تحقّقش مبیّن می‌گردد و متوحّد به وجود ذاتی، نه چون ماهیّات متحقّقه به وجود متقدّم بر ماهیّت، چنانکه کلمهٔ مبارکهٔ «لا إله إلّا اللّٰه وَحدَهٌ لا شریکَ لهٌ» بر آن ناطق است. و این حقیقت هستی را اهل تحقیق حقیقة الحقائق خوانند، و منبع وجودات مخلوط به ماهیّات مغایرهٔ وجود دانند.

باب دوّم
در انقسام موجود به واجب الوجود و ممکن الوجود

بدان که موجود مطلق، که عبارت است از آنچه چنان باشد که عقل تجویز اسناد به او، به نحو ثبوت یا صدور، در ظرفی چون خارج یا ذهن یا نفس الأمر مطلق کند، منقسم است به موجود خارجی و موجود ذهنی.

و موجود خارجی که عبارت است از آنچه چنان باشد که عقل تجویز اِسناد به او به ثبوت یا صدور در خارج کند منقسم است به واجب الوجود بذاته که موجودیّتِ او به ذاتش است نه به خارج، و ممکن الوجود بذاته که موجودیّت او نه به ذاتش است، بلکه به جهتِ هستی مستندهٔ به موجود بذاته متقدّم بر جهت ماهیّت ممکنه.

و قسم اوّل که واجب الوجود بذاته است نشاید که بذاته متعیّن به تعیّن شخص نباشد، و نشاید که جهت وجود موجود بذاته یا جهت دیگر، چون ماهیّت مغایرهٔ وجود در ذات موجود بذاته داخل باشند؛ چه تعدّد و تکثّر در جهت ذاتیتِ موجود بذاته مسلتزم امکان و موجودیّت به غیر است، سبحانهٗ و تعالیٰ عمّا یُشرکونَ، و غیر موجود بذاته را از احتیاج به موجودی سابق بر او چاره نباشد.

و واجب الوجود را خروج از عدم به وجود نتواند بود، چه خروج از عدم به وجود معقول نگردد مگر آنچه را که مرتبهٔ خلوّ از وجود عینی فی نفس الأمر متصوّر باشد.

و آنچه لذاته در مرتبه‌ای از مراتب نفس الأمریّه انفکاکش از وجود معقول نباشد و منفرد از جمیع ماعداه بذاته موجود باشد، خروج از عدم به وجود از انوار ظهورش دور، و عقل صریح از تصوّرش در حقّ او نفور باشد، و موجود بذاته باشد أزلاً و أبداً، یعنی وجود او از أنجاء عدم سابق و لاحق مبرّا باشد ضرورةً.

و ممکن الوجود را بودن بدون خروج از مرتبهٔ ماهیّت ممکنهٔ خالیه از وجود في نفسها به مرتبهٔ ظهور و عیان که به تأثیر مؤثّری سابق الوجود برآن باشد نشاید، و ایجاد ممکن بدون خروجش از نبودن او بذاته متصوّر نباشد.

پس واجب الوجود قدیم بذاته باشد، چه قِدَم عبارت است از موجودیّت بذاته، نه به تأثیر مغایر حقیقت موجوده در ماهیّت او.

و ماهیّت ممکنه که تعریهٔ او از وجود عینی معقول و متصوّر است، چون موجود گردد وجودش به خروج از عدم نفس الأمری به مرتبهٔ وجود عینی به تأثیر آنچه موجود باشد و تأثیرش در وجود به ایجاد معقول باشد تواند بود، نه به ماهیّت معرّیٰ فی نفسها از وجود.

پس هر ممکنی موجود حادث باشد، یعنی خارج از خلوّ وجود في نفسه به وجود حاصل او را از غیر او که مجوّز باشد بر آن غیر، عقلاً، اِسناد تأثیر به او به نحو ثبوت یا صدور مقدّم بر وجود مترتّب بر او.

و بباید دانست که واسطه‌ای میان واجب الوجود بذاته و موجود بغیره نیست؛ و موجود بودن بذاته ممکن الوجود را به أولویّت وجود، غیر منتهیه به وجوب، معقول نیست.

زیرا که اگر رجحان بلالزوم کافی باشد در وجود انفکاک وجود متصوّر نباشد، واگر کافی نباشد وقوع مرجوح و رجحانش بر راجح مع رجحانه مجوّز باشد، و ترجّح مرجوح مع مرجوحیّته بر راجح ظاهر الاستحاله است و متصوّر نباشد، مگر به رجحانش به جهت مرجّحی از خارج و انتقال از مرجوحیّت به راجحیّت لغیره؛ و آنچه چنین باشد راجح لذاته نباشد، با آنکه به رجحان خارجی غیر منتهی به وجوب نیز ماهیّت موجود نگردد، به مثل بیان مذکور.

مقصد اوّل

در اثبات مبدأ قدیم جلّ و علا و صفات ثبوتّیه

باب اوّل

در اثبات مبدأ قدیم

بدان که موجودات متکثّره موجودند، و نشاید که منحصر باشند در موجود به غیر؛ چه انحصار کلّ موجودات در موجود به غیر مستدعی انتفاء کلّ است؛ زیرا که جمیع موجودات ممکنه بحیثُ لایشذُّ عنها شیءٌ منحلّ می‌شود به ماهیّت ممکنه و وجود، و موجب اتّصاف ماهیّت به وجود و ارتباط بینهما نشاید که ماهیّت باشد، و نشاید که جهت وجود باشد.

امّا اوّل، به جهتِ آنکه اگر ماهیّت باشد ماهیّت خالیه از وجود سبب بودن خود باشد یا ماهیّت موجوده. نشاید که ماهیّت معدومه سبب بودن خود باشد؛ چه معدوم لاشیء محض است، و از لاشیء محض ایجاد متصوّر نیست، واگر ماهیّت موجوده باعث وجود خود باشد وجودش متمیّز خواهد بود از ایجادش. و أیضاً، ایجاد موجود در حال ایجاد تحصیل حاصل است و معقول نیست.

و امّا ثانی، به جهت آنکه اگر وجود موجود بود و موجودیّت ماهیّت به او باشد موجودیّت وجود بذاته مقدّم باشد بر موجودیّت ماهیّت، و این موجود بذاته ممکن

الوجود نباشد و جمیع موجودات منحصر نباشند در موجود به غیر، و اگر این موجود بذاته نباشد جمیع موجودات به غیر که انحصار موجودات در او فرض منتفی باشند.

پس کلّ موجودات ممکنه در موجودیّت محتاجند به موجد خارج از کلّ ممکنات که موجود باشد یا معلول، و موجود خارج از کلّ ممکنات مفروضه غیر ممکن الوجود باشد، و موجود غیر ممکن الوجود واجب الوجود است، پس ناچار است ممکن الوجود را در وجودش از مبدأ واجب الوجود موجود بذاته که وجود ممکن از او صادر گشته، و خالق و ربّ اوست، و سزاوار است به معبودیّت.

باب دوّم
در احدیّت مبدأ اوّل تعالیٰ شأنُه

و مراد به احدیّت در این مقام متعالی بودن ذاتِ احدی است از تکثّر جهات، حتّی از کثرت به اعتبار جهت ماهیّت وجهت وجود، و به اعتبار جهت تعیّن و جهت ماهیّت یا جهت وجود؛ و از تکثّر به اعتبار کثرت افراد حقیقت واحده ربّانیّه را.

چون معلوم شد که مبدأ اوّل موجود بذاته است، و موجود بذاته نشاید که جهت وجود و جهت ماهیّت در او متغایر باشد، چه هر چه را ماهیّت از وجود جدا باشد و تعریهٔ ماهیّت از وجود او را روا باشد چاره‌ای از موجب اجتماع و ارتباط میانهٔ ماهیّت و وجود نباشد، و هیچ یک از ماهیّت و وجود متغایرین را اصلاحیت ایجاد این ارتباط نیست، پس موجبش خارج از ماهیّت و وجود باشد، و آنچه چنین باشد مبدأ اوّل نباشد.

و همچنین جهت تعیّن یا جهت ماهیّت، چه تغایر ماهیّت با تعیّن مستدعی جواز شرکت بین الأفراد است ماهیّت را، و آنچه چنین باشد موجود بذاته نباشد، چه وجود خارجی از تعیّن جدا نشود، و چون بذاته متعیّن نباشد بذاته موجود نباشد.

و از این معلوم شد که مبدأ اوّل را حقیقت واحده متکثّر الأفراد نباشد. و چون

مبدأ اوّل را ماهیّت کلیّه نباشد او را وجود عقلی مقابل وجود خارجی، و تکثّر به ترکبِ حقیقت از أجزاء عقلیّه، چون جنس و فصل، نباشد. و جهت تعیّن و جهت وجود ماهیّت حقیقیّهٔ غیر کلیّه، کلّها واحد شخصی بلا تعدّد و تغایر است که به اعتبار اعتبارات عقلیّه عامّه به تعبیرات مختلفه از او تعبیر می‌شود، و ماهیّت کلیّه و وجود مغایر ماهیّت او را نشاید، و توالد و تولّد در او معقول نباشد.

باب سوّم
در صمدیّت مبدأ قدیم تعالیٰ ذکرُه

و مراد به صمدیّت در این مقام خالی نبودن ذات است از چیزی که به او موصوف تواند بود و در او گنجد. و تارةً از او تعبیر کنند به تهی بودن ؛ و صمد را تفسیر کنند به آنچه میان تهی نباشد، و تارةً به آنکه آنچه هر چیز را تواند از او مستفاد گردد و همه را به او احتیاج باشد در جمیع احوال، و او را احتیاج در هیچ حالی به غیر نباشد؛ و صمد را تفسیر کنند به آنچه مقصود همه باشد در جمیع حوائج و از او حاجتی به غیر نباشد.

و آنچه موجود بحقیقته و ذاته باشد وکلّ ماهیّات را مبدأ متوحّد بذاته باشد او را تحصّلی به خارج مغایر ذاتش جائز نباشد، پس موصوف به چیزی نتواند بود که از او فی حدّ ذاته خالی باشد. پس حلول چیزی در او روا نباشد و او را احتیاج به غیر نباشد فی ذاته، پس حلول او در چیزی دیگر روا نبود، چون هر حالّ در محلّ در وجود شخصی محتاج به محّل باشد.

باب چهارم
در قدرت شاملهٔ مبدأ قیّوم صانع عالم

بدان که لفظ قدرت در دو معنی مستعمل شود: یکی آنکه اگر خواهد بکند و اگر

نخواهد نکند، و شاید که قادر به این معنی نشاید که نخواهد، پس نکردن از او صحیح نباشد. و معنی دیگر آنکه اگر خواهد بکند و اگر نخواهد نکند و نخواستن از او صحیح باشد آنچه را کند.

و حکمای ملّتهای سابقهٔ بر این دین اثبات قدرت به معنی اوّل نمودهاند، و جهت موجبهٔ فعل را منتهی به ذات احدی می‌دانند. و حکمای این دین اثبات قدرت به معنی ثانی نمودهاند، و جهت موجبهٔ فعل را منتهی به خیریّت و اصلحیّت وجود معلول می‌دانند که این جهت به ذات معلول مستند و منتهی است، نه به ذات ربّانیّه، عزّ شأنُه.

و دلیل بر قدرت به معنی اوّل آن است که نفی این معنی عجز است، و عجز نقص است، و نقص بر موجود بذاته مبدأ جمیع موجودات روا نیست.

و دلیل بر قدرت به معنی ثانی آن است که آنچه وجودش مسبوق به عدم باشد به سبق زمانی و ما فی حکمه، ذات احدی کافی در ایجاب وجودش نباشد، پس نظر به ذات احدی با قطع نظر از حال معلول عدمش صحیح و جائز باشد، پس چنانکه فعلش صحیح باشد ترکش صحیح باشد و مقدور باشد فاعلش را، و قادر باشد فاعل بر او.

و موجودات ظاهر الوجود از عالم که مادیّاتند اکثر مسبوق الوجود به عدم‌اند جزماً و باقی ظنّاً.

و چون مبدأ جمیع موجودات قادر است بر ایجاد اکثر موجودات لذاته، و موجب قدرتْ ذات است، و مصحّح مقدوریّتْ امکان ماهیّت مقدورات، و نسبت ماهیّات ممکنه به ذات مبدأ علی الاطلاق در صحّت صدور مختلف نیست، مبدأ قادر باشد بر جمیع موجودات، حتّیٰ موجودی که مسبوق باشد به عدم، به سبق مذکور از ممکنات چون ثابت گردد وجودش.

و حقّ آن است که آنچه حکمای اسلام در معنی قدرت اعتبار گردهاند اولیٰ

است و اتمّ در نفی عجز و عظمت و ربوبیّت مبدأ اوّل، جلّ جلالهُ.

باب پنجم
در علم باری طاهر جلّ برهانُه و عظم سلطانُه

و مراد از علم در این مقام حضور جمیع اشیاء و انکشاف همه او راست و احاطهٔ او به جمیع اشیاء، احاطهٔ ظهوری و کشفی، نه کیفیّتی که مصحّح ظهور و انکشاف باشد بر ذی الکیفیّة، چنانکه حکماء در تعریف علم که از اعراض شمرده‌اند گفته‌اند.

و بباید دانست که علم، چون وجود، از مفهومات بالغه در ظهور است که تحدید را پیرامن او راه نیست، و دراعلام و افهام و افاده و استفاده به آثار و احوال، چون حضور و کشف و احاطه و ظهور، استعانت می‌شود.

و چون این آثار و احوال در نفس انسانی مترتّب بر کیفیّت قائمه به نفس می‌شود تعبیر از آن کیفیّت به علم نموده؛ اهل علم کیفیت را در تعریف علم اخذ نموده‌اند، و اهل لسان که آن آثار و احوال را یابند به معنی بدیهی معلوم به آن وجوه منتقل شده اطلاق علم را صحیح دانسته استعمال کنند.

و دلیل انکشاف هر چیزی بر او و پنهان نبودن هیچ چیزی از او - تعالیٰ و تقدّس - آن است که انکشاف حاضر و غایب بر نفس انسانی فی الجمله بدیهیّ التحقّق است، و ناچار است آن را از مصحّحی و موجبی، و موجب و مصحّح در آن نیست مگر صلاحیتِ نفس ناطقه در یافتن آن چیز را چون مانعی و حاجبی از خارج نباشد، به مناسبتی که به کمال آمیزش یا اتّحاد مناسب باشد، و موجب در آن یا ذات نفس باشد به صفا و خلوص ازکدورت و ظلمت به روشنی و ظهور ذاتی و نگنجیدن بعد به حسب این مرتبه در او از مدرکی و معقولی مناسب او در این حال یا آنچه به تأثیر و اشراق او نفس را این مرتبه بهم رسد.

و مبدأ علی الإطلاقِ سلسلهٔ وجود را تجرّد و تنزُّه در اعلا مراتب است، و افاضه و اشراق بر هر هستی از ماهیّات ممکنه منبعث از عـنایتِ او است، و در مـرتبهٔ وجود ذاتی مانعی متصوّر نیست، و میانهٔ مبدأ و مُوجِبْ و معلولاتش حاجبی را گنجایش نی. و آنچه در نفس متصوّر است از صفا و خلوص ازکدورات پـرتوی است بیمقدار، منزّل به مراتب از پرتوی که اشرف و اقدم ماهیّات ممکنه را تحمّل آن شاید و تاب تجلّی آن باشد، و چون مصحّح و موجبِ انکشاف در چیزی اقویٰ باشد به آن نسبتِ انکشاف اقویٰ واشدّ باشد.

و ایضاً، دلالت می‌کند بر علم مبدأ، بودنِ او خالق ماهیّاتِ ممکنهٔ متخالفه و متماثله، و این اختلاف نشاید که مستند به احدیّ الذّات و الحقیقه باشد، و نشاید که بی موجبی باشد، و نشاید که مستند به ذواتشان باشد، بلکه می‌باید که مستند به مبدأشان باشد. و چون مبدأ احدیّ الذّات باشد از او لذاته نباشد، و اگر او را جهت احاطهٔ علمی به ماهیّات ممکنه نباشد امتیاز سابق بر وجود عینی نباشد و ذات را همین جهت ایجاد باشد، نه جهت علم،

وچون مبدأ را جهت وجود است بی ماهیّت، نسبتش به ماهیّت مختلف نباشد، و اختلاف ماهیّات نباشد، پس در مرتبهٔ صدور خارجی صدور غیر متعیّن الماهیّه خواهد بود، و آنچه واقع شود نه به اقتضاء و ایجاب خواهد بود، وإلّا بـاید کـه اقتضاء علّت را در مرتبهٔ سابقه بر تمیّز و تعیّن نفس الأمری معلول صادر باشد، و چیزی به اقتضای مطلق غیر متخصص به او واقع نتواند شد.

و چون خلق عالم لذاته از صانع بیچون واقع شده باید که بـه اقـتضای ذاتش باشد عالم را، و ذات احدی را لذاته نه اقتضای وجود کـثیر بـاشد و نـه لاشـیء محض، پس حصول اقتضا و صدور مبدأ را نشاید مگر به حصول جهت انکشاف ماهیّات او را، و این جهت مبدأ را به جهت ظهور مبدأ است لذاته ذاتش را چون غیبوبت شیء از ذاتش ممتنع است.

و آنچه او را علم شاید، چون چیزی از او غایب نباشد عالم باشد به آن، و چون ذاتش را داند و وجود عالم از ذاتش صحیح باشد عالم را داند، و در این مرتبه اقتضای او وجود عالم را بر نحو نظام اکمل باشد.

و در این مرتبه عالم، إجمالاً بتجرُّده، بمعلومیّته للمبدأ، موجود و صادر اوّل باشد، که حکما تعبیر از او به «عقل اوّل» کنند، و در مرتبهٔ او معلول دیگر نباشد.

و صاحبان شرایع که شیرازهٔ کتاب نظام عالم‌اند از او تعبیر به «عقل» کنند، چنانچه در احادیث ایشان واقع شده که «أوّلُ ما خَلَقَ اللّٰهُ العَقلُ»، و به قلم نیز تعبیر کنند، چنانچه واقع شده که «أوّلُ ما خَلَقَ اللّٰهُ القلمُ»، و از او به نور احمدی نیز تعبیر کنند، به جهت کمال عقل در آن حضرت، صلّیٰ اللّٰه علیه و آله، چنانچه واقع شده که «أوّلُ ما خَلَقَ اللّٰهُ نُوری».

و ماهیّات منکشفه به عقل به صورت وحدانی عقلی در خارج موجود باشد برتر از احاطهٔ زمان به آن، و موجود عقلی باشد متمیّز به تمیّزات عقلانیّه از هم.

پس خالق عالم باید که عالم باشد لذاته به موجودات عالم، و چون مجرّد باشد هیچ چیز به جهت دقّت و خفا و بطون از او مخفی نباشد؛ و چنانچه جلائل امور و ظواهر او را معلوم باشد به دقائق امور و بواطن دانا باشد. قال عزّ من قائل: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الخبيرُ».

و ایضاً إتقان و إحکام عالم صُنع، از افلاک و کواکب و بروج و حرکات و مناطق، و انتظام و توافق و تلاؤم این حرکات و انفطار افلاک و نزول أمطار و هبوب ریاح و جری أنهار و تزاید میاه و ارتفاع جبال و تلال و اختلاف بلاد در بسیار از آنها به حسب مصالح و منافع مناسبه.

چون کثرت ثلوج و أمطار در جبال و أراضی مرتفعه، و جری أنهار و قنوات از آنجا به امکنهٔ قابلهٔ رزع.

و چون کثرت باران در بلاد حارّهٔ جنوبی در تابستان، و قلّت باران در بلاد

شمالی در تابستان و کثرتش در زمستان،

و چون خلق حیوانات به انواع مختلفه، و در هر نوعی ترکیب اعضاء و تصویر صور بر نحوی که مناسب آن نوع باشد و صلاحش به آن اتمام یابد،

جمیع این امور دالّ است بر آنکه خالق و مدبّر آن عالِم است و بر وفق حکمت و دانش کامل واقع شده و دانا به ظواهر امور و بواطن امور است.

و چون این موجودات مخلوقات باری تعالی‌اند و از غیر واجب الوجود ایجاد حقیقی متصوّر نیست، باری سبحانه عالِم باشد، و چون مبدأ کمال علم به این افعال عظیمه داشته باشد و مانعی از حضور نباشد عالِم باشد به هر چه از او صادر گردد، و چون هر موجودی از او صادر باشد به همه عالِم باشد.

و نعم ما قیل: «البعرةُ تدلُّ علی البعیر و أثرُ الأقدام علی المسیر، أفسماءٌ ذاتُ أبراج وجِبالٌ ذاتُ فِجاج لاتدُلّانِ علی السّمیع البصیر؟».

سؤال: اگر گویند: علی به چیزی بی حضور صورت یا حقیقت او متصوّر نباشد، و پیش از وجود عالم حضور حقیقتش معقول نبود؛ زیرا که حضور معدوم صرف عی الاطلاق جائز نباشد، و صورتش نیز حاضر نتواند بود؛ زیرا که قائم به ذات خود نتواند بود، والّا حقیقت موجود خارجی نه غیر موجود خارجی باشد؛ و قائم به ذات مبدأ نیز نتواند بود، چه حلول چیزی در مبدأ جائز نیست، پس علم مبدأ قدیم به عالم پیش از وجود خارجی معلوم بنفسه یا وجود خارجی آنچه محلیّت صورت معلوم بر او روا بود صحیح نباشد.

جواب گوییم: که صورت معلوم که عبارت است از منکشف بما هو منکشف حضورش، چنانکه به ملاحظه ماهیّت معلوم در حقیقت خارجیّه معلوم تواند بود، مانند علم نفس به خودش، و به ملاحظهٔ صورت ذهنیّه در محلّش، چون علم به علم، و به ملاحظهٔ مناط انتزاع که به منزلهٔ مبدأ است وجود ذهنی صورت معلوم را تواند بود به ملاحظهٔ علّت تامّ الاقتضاء معلول را نیز تواند بود.

پس به علم تامّ علّت به ذاتش انکشاف معلول به علّت تواند بود، چه وجود علمی هر چیز ظهوری است تابع وجود عالم به چیزی آن چیز را.

و ارتباط منکشف به عالِم نه ارتباط حلولی است، زیرا که فاقد اختصاص ناعتی است بین المنکشف و المنکشف علیه، و آنچه مختصّ است به عالم، به اختصاص ناعتی، حقیقتی است مباین حقیقت معلوم منکشف؛ و این ارتباط انکشافی مستدعی زیادت بر وجود عینی مناط انکشاف و مبدأ انتزاع نیست.

و قیام صورت حاضر انکشافی به حسب وجود علمی به عالم از باب قیام معلول به علّت است، نه از باب قیام صفت به موصوف، چه جای آنکه از باب قیام أعراض به موضوعات باشد.

و چنانکه صدور معلول از علّت مستدعی تقدّم و تحقّق غیر ذات علّت نیست ترتّب انکشاف معلول بر علّت بر وجودعلّت مستدعی تقدّم و تحقّق غیر ذات علّت نیست.

سؤال: اگر واجب الوجود عالِم باشد لذاته به وجود حوادث، در أوقات معیّنه، واجب خواهد بود وجود حوادث فی أوقاتها و ممتنع العدم خواهند بود، زیرا که از امکان عدمشان لازم آید امکان انقلاب علم واجب به جهل، لکن جهل بر واجب الوجود ممتنع است لذاته. و أیضاً لازم آید که ممکن مسبوق به عدم در حال عدم سابق متّصف باشد به وجوب وجود مسبوق به عدم، و این منافی کمال قدرت مبدأ قادر علی الاطلاق است.

جواب گوییم: که مُحال مترتّب بر اجتماع علم و نبودن متعلّق علم است با هم، نه بر عدم متعلّق؛ و از استحالهٔ اجتماع، پس نه استحالهٔ عدم متعلّق لازم آید و نه وجوب علم به وجودش لذاته، پس وجوب وجود ممکن لازم نیاید؛ ووجوب علم خاصّ لذاتِ العالم نظر به ذاتش چون لازم نباشد به کمال قدرت منافی نباشد.

و عالمیّت واجب الوجود لذاته منافی ترتّب خصوصیّت عام و تابعیّتش من حیثُ الخصوص معلوم را نیست؛ بلکه ذات احدی، بتقدُّسِه و تجرُّدهِ عن ظُلَم الموادّ و الماهیّات

و نوریّتهِ و کمال ظهوره، انکشاف واقعات هر واقعی که باشد او را واجب است لذاته.

و واقعیّت اشیاء نه به ایجاب و ایجاد مبدأ است. پس مبدأ را واجب است لذاته انکشاف آنچه واقعی باشد، از بودن و نبودن ماهیّات و لزوم لوازم ماهیّات ماهیّات را، و اختیار أصلح و أنفع در نظام أعلی، لکونه أصلح، و او را است افاضهٔ وجود آنچه خیر و أصلح باشد در نظام أعلیٰ.

و ثبوت أصلحیّت و لزوم لازم ماهیّت ماهیّت را به جهت بودنش آن ماهیّت است، و به جعل جاعل و موجد ماهیّت متعلّق نیست، بلکه آنچه از اینها موجود شود ایجادش از جاعل باشد.

و بباید دانست که مرتبهٔ اوّل را از مراتب علم واجب الوجود ـ تعالی شأنه ـ انکشاف ذات احدی است بر ذات او، و این علم تفصیلی به ذات است، و علم اجمالی به جمیع ماهیّات ممکنه و موجودات.

و بعد از این مرتبه، که علم اجمالی بـه کـلّ مـوجودات است، مـراتب عـلم تفصیلی است، و این علم تفصیلی را مراتب است: مرتبهٔ أُولیٰ علم به همه است به ارتباط فاعلیّت، و مرتبهٔ دوّم علم به کلّ است به اعتبار حضور صور مناسب أشیاء یا أعیان مناسبه، و مرتبهٔ سوّم به اعتبار حضور أشیاء بأنفسها.

و در جمیع مراتب علم إلهی هیچ گونه خفائی نیست، و اختلاف بین المراتب در وجود و عدم أشیاء و صور أشیاء است، و در جمیع احوال حقایق جمیع أشیاء منکشف است به انکشافی که أکمل و أتمّ از آن متصوّر نیست.

باب ششم
در آنکه مبدأ قدیم حیّ و قیّوم است

مقصود به حیات در این مقام بودن به حیثیّتی است که انکشاف أشیاء و فعل بر وفق انکشاف او را صحیح باشد. و به قیّومیّت قائم به ذات بودن [است] قیامی که

در آن احتیاج به غیر أصلاً نگنجد و إقامت کننده هرچیزی باشد.

وچون ظاهر شد عالمیّت و قادریّتِ مبدأ ـ تعالیٰ شأنُه ـ حیّ باشد. و چون ظاهر شد که مبدأ جمیع أشیاء است و بذاته موجود است، قیّوم باشد.

و چون صدور همهٔ اشیاء از باری سبحانه، و إقامت او همهٔ اشیاء را از روی انکشافِ همه بر او و قدرت شاملهٔ اوست، حیات در این مقام نه از باب حیات مدرکهٔ عقول بحقیقتها باشد، بلکه متعالی از فهم و درک عقول و سابق بر جمیع ماهیّات ممکنه به إقامت و ایجاد ماسوای ذات احدی من جمیع الجهات است؛ و باری سبحانه بحیاته السّرمدیّ مقیّم حیات عقول و نفوس و ذواتشان و آلات و مدارک و قویٰ و مشاعر باشد؛

و ذکر قیّوم با حیّ، به جهت تبیین مقصود از حیّ، در کلام مجید و عبارات عارفان در آداب تحمید و تمجید کثیر الورود است.

باب هفتم
در ارادهٔ باری، سبحانه، عزّ و علا

بدان که چون ذاتِ مبدأ، جلّ و علا، صدور و عدم صدور هر یک از معلولات ممکنة الذّوات مُخرَجَهٔ از عدم به وجود از ذات او صحیح است، چنانکه در فصل چهارم مذکور شد، پس نظر به او لذاته وجود هیچ یک از حوادث بر نحوی که واقع است لازم نباشد، و مادام که فاعل موجب أثر نباشد و صدور معلول از او واجب نشود معلول به آن علّت موجود نشود. پس باید که فاعل قادر به جهتی موجب معلولش باشد تا وجود معلول از او بهم رسد، و این جهت را «إراده» گویند و فاعل را به این اعتبار «مُرید» گویند.

و این جهت که مخصِّصِ صادر است به وقوع بر نحو خاصّ باید که از جهات مستنده به ذات علّت باشد به حسب حقیقت این جهت، و لازم الانتساب باشد به

معلول و صفات و احوالش تا علّت موجب معلول باشد به این جهت، چون جهت علم و إحاطهٔ کشفیِ علّت به معلول که علّت موجب انکشاف است آنچه را صحیح الصّدور از اوست بر او، و این صفت که دانشِ مبدأ است لذاته لازم الانتساب است به چیزی که او به این انتساب هویدا است و منکشف بر مبدأ.

و چون مبدأ عالم باشد به جمیع ماهیّات ممکنه و احوالشان از جهات خیریّت و انتظام، به جهت بودنشان بر این جهت لازم الصّدور باشند از عالم قادر خیّرلذاته.

و مبدأ از جهت خیریّت ذاتیّه و قادریّت و عالمیّت به احوال نفس الأمریّه، که از جملهٔ آن خیریّت و أصلحیّت نظام أعلیٰ است، موجب صدور معلول باشد بر خصوصیّات واقعه، پس مرجع إراده به علم خاصّ باشد که داعی به إیجاد معلوم به جهتِ خیریّت و أصلحیّت باشد، و مبدأ قادر علی الإطلاق را جز این مخصّص نشاید.

باب هشتم
در آنچه از جملهٔ صفات ثبوتیّه شمرده می‌شود و مرجعش به صفات سابقه است

چون سمع و بصر که حق ـ سبحانه ـ سمیع و بصیر است، و اتّصافش به سمیع و بصیر از ضروریّات دین اسلام است؛ و نشاید که اطلاق سمع و بصر در این مقام به معنی ادراک به حواسّ باشد، و باری ـ سبحانه ـ از آلات و حواسّ منزّه باشد، بلکه سمع و بصر در اینجا عبارت است از انکشاف و ظهور اموری که در ادراک حیوانی به توسّط آلات منکشف می‌گردند، انکشافی أتمّ و أکمل بی مدخلیّت آلت و توسّط جسمی شفّاف.

و سمیع و بصیر بودن او عبارت است از بودن به حیثیّتی که چون مسموع و مُبصَر در وجود آیند مدرک او باشند به نحو مذکور، و سمع و بصر عبارت از علم باشد و داخل باشد در اثبات علم مبدأ به همهٔ اشیاء از کلیّات و جزئیّات به نحو کلّی و به نحو جزئی.

و چون «کلام» و اتّصاف حق، سبحانه، به تکلّم از ضروریّات دین اسلام و اکثر

أدیان سابقه است، و مراد به تکلّم صدور کلام است از متکلّم و بـه فـعل او بـلا وساطت ترتّب بر مباشر أقرب؛ و کلام: یا حروف و أصوات معلومهٔ مترکبّه باشد، یا معنی کلمات حاصله در مشاعر، و هیچ یک از این دو صفت مبدأ نباشد.

و تکلّم به معنی صدور بالفعل از صفات حقیقیّه مـبدأ نـتوانـد بـود، چـه هـر موجودی بالفعل از کلام لفظی حادث باشد، و حدوث تکلّم منافی صفت حقیقیّه بودنش است مبدأ را. و صدور معنی کلام را معنی معقول نباشد مگر ظاهر ساختن انکشافی.

و آنچه صفت تواند بود در اینجا علم به منکشف است و مبدأیّت انکشاف و منکشف را علم نگویند مگر به مسامحه، و صفت منکشفٌ علیه نباشد. مبدئیّت انکشاف مبدأ چون لذته بود مرجعش به علم باشد.

و اگر تکلّم را حمل نمایند بر صحّت صدور کلام مرجعش به قدرت باشد، پس تکلّم بر یک تقدیر مرجعش به علم باشد و بر یک تقدیر به قدرت.

و کلام عبارت از ألفاظ و حروف صادره از متکلّم یا معلومات منکشف بر عالم باشد. و آنچه أشاعره گویند که کلام باری صفت حقیقیّه‌ای است مـغایر عـلم و قدرت و أزلی است، و در أزل به صفات ألفاظ متّصف نیست، و این را کلام نفسانی نامند، معقول و متصوّر نباشد.

و حقّ آن است که مراد به «کلام اللّٰه» ألفاظ و عبارات صادره از ذات أحدی به قدرت و علم أزلی است، یا معانی الفاظ و کلمات که تعبیر از آن معانی به این الفاظ شود.

و چون صدور الفاظ و عبارات از جملهٔ صدور أفعال است و صدور افعال از جهت علم به نفع است، و کذب کلام واجب الوجود نافع در نظام أصلح نیست، و تجویز کذب بر او موجب رفع وثوق و جرأت بر مخالفت، و به حکـمتِ إرسـالِ رُسُل به جهتِ نجاتِ عباد و صلاحِ معاش و معاد مُخِلّ است، کذب از او روا نبود.

و أیضاً إجماع و نصوص قاطعه دلالت بر عدم صدور کذب از باری و عدم جـواز آن می‌کند، و صدق أنبیاء به مُعجِزات باهره بی مدخلّیت کلام ظاهر شده، کذب بر او جائز

نباشد.

و آنچه بعضی از جملهٔ صفات مغایر صفات سابقه دانسته‌اند ـ مثل ید و وجه و قدم و رحمت و رضا و کرم و تکوین ـ راجع‌اند به صفات سابقه، و غیر آن صفات نیستند.

و ید: عبارت از قدرت است، و وجه از وجود، و رحمت و رضا و کرم از إرادت خاصّه، و تکوین از قدرت و اراده؛ زیرا که تکوین إحداث وجود بعد از عدم است، و وجود بعد از عدم براراده و قدرت مترتّب می‌شود، و در صدور وجود بعد از عدم از فاعل به صفتی غیر قدرت و اراده احتیاج نیست.

مقصد دوّم
در صفات سلبیّه
باب اوّل
در آنکه مبدأ قدیم تعالیٰ شأنه، مرکّب نیست و منزّه است از ترکّب اجزاء خارجیّه و از اجزاء عقلیّه

چون آنچه از اجزاء خارجیّه مرکّب باشد در وجود خارجی محتاج باشد به وجود هر یک از اجزاء در خارج، و جزوی بر او سابق الوجود باشد بدیهةً؛ و چون جزوْ سابق الوجود باشد بر کلّ، جزوْ مبدأ مبدأ باشد، نه کلّ.

و أیضاً نشاید که جزوی ممکن الوجود باشد، و إلّا کلّ واجب الوجود نباشد، و اگر هر یک از اجزاء واجب الوجود باشد مرکّب موجود واحد حقیقی نباشد، بلکه موجودات متعدّد باشند؛ زیرا که وحدت حقیقی مرکّب از موجودات خارجی بدون شدّت ارتباط به حلول بعضی در بعضی یا حلول صورتی در همه صورت نپذیرد، و حلول چیزی در واجب الوجود بذاته جائز نیست، چنانکه گذشت؛ و تعدّش جائز نیست، چنانکه بعد از این مبیّن می‌گردد.

و ترکّب از اجزاء عقلیّه عبارت است از انحلال ماهیّت به تحلیل عقلی به اجزائی که در خارج با هم و با ماهیّت متحّد باشند، و چنین ترکّبی متصوّر نباشد در آنچه وجود عقلی مقابل خارجی براو روا نبود؛ و آنچه ماهیّتش را جزاِئیّت خارجیّه نباشد نشاید وجود عقلی

مقابل وجود خارجی او را، و تحلیل عقلی در او نگنجد، پس او را جزوْ عقلی نتواند بود.

باب دوّم

در آنکه مبدأ قدیم را شریک در إلٰهیّت نتواند بود

و مراد به مشارکت در إلٰهیّت تشارک در استحقاق معبودیّت است همهٔ ممکنات را، و ذلّت و انقیاد همه او را. و مبدأ قدیم موجود بذاته اگر مبدأ همهٔ موجودات عالم باشد و همه مخلوق او باشند او را استحقاق معبودیّت همه باشد، و هیچ یک از موجودات عالم را استحقاق معبودیّت موجودی دیگر نباشد؛ چه مخلوقی مستحقّ مشارکت خالقش نیست در آنچه لایق و سزاوار به مرتبهٔ خالقیّت اوست.

و اگر مبدأ و خالق همه نباشد ناچار باشد از وجود موجودی دیگر که بذاته موجود باشد، و آنچه از عالم به آن مبدأ مستند نیست به این موجود بذاته مستند باشد، و این موجود بذاته مبدأ و خالق امور مستند به او باشد.

و واجب الوجود مبدأ قدیمی باشد مغایر مبدأ اوّل، و تعدّد واجب الوجود ممتنع است؛ زیرا که واجب الوجود باید که متعیّن بذاته باشد، چنانکه سابقاً گذشت.

و چون متعیّن به تعیّن شخصی باشد بذاته و موجود باشد بذاته او را جهت تعیّن و جهت وجود فی ذاته خواهد بود. و این دو جهت متغایر باشند یا متّحد، اگر متّحد باشند و وجود جهت واحده مشترک است جهت تعیّن متّحده به جهت وجود متخالف و متباین الحقیقة نتواندبود، وشک نیست که هرتعیّن شخصی مخالف ومباین تعیّن شخصی دیگرباشد.

و اگر جهت تعیّن و جهت وجود در واجب الوجود مختلف و متغایر باشد آنچه واجب الوجود فرض شده ممکن الوجود خواهد بود، نه واجب الوجود، چنانکه سابقاً اشاره به آن شد.

و أیضاً، اگر واجب الوجود لذاته متعدّد باشد خالی از آن نیست که وجود واجب لذاته لازم التّعدّد باشد، چون اخوّت، و واجب الوجودین متکافیان باشند، یا لازم التعدّد نباشند، و تلازم و تکافی بین الشّیئین بدون ایجاد احدهما دیگری را، یا ایجاب ثالث هر دو را متصوّر نباشد، و با وجوب وجود هر دو جمع نشود؛ و اگر لازم التعدّد نباشد تعیّن متعدّدین به وجوب وجود ذاتی مستند نباشد لذاته، و آنچه

تعیّن او لذاته نباشد واجب الوجود لذاته نباشد.

و أیضاً، واجبُ الوجودین مفروضین متّحد الحقیقه باشند یا مختلف الحقیقه: اگر متّحد الحقیقه باشند تعیّن هر یک نشود که لذاته باشد، و آنکه تعیّنش لذاته نباشد واجب الوجود نباشد و اگر مختلف الحقیقه باشند چون هر دو بالفرض موجود لذاته باشند در جهت وجود ذاتی متشارک باشند.

و وحدت جهت ذاتیّهٔ مشترکه در متخالفین بالحقیقه مقتضی جهت مختصّه‌ای است در هر یک، و جهت مختصّه مستند به جهت مشترکه نتواند بود، و جهت وجود بالذّات مستند به جهت عاریه فی حدّ ذاتها از وجود نتواند بود.

و اگر جهت مختصّهٔ فی ذاتها عاری از وجود نباشد: یا نفس جهت وجود باشد، یا مشتمل بر جهت وجود و خصوصیّت، پس جهت مختصّه بالحقیقه عین حقیقت واجبین باشد، نه جهت مختصّه به احدالواجبین؛ و اگر جهت مشترکه مرتّین معتبر شود در حقیقت آن حقیقت واقعی نباشد، بلکه موجودی اعتباری باشد.

و أیضاً، اگر دو إله باشند، و هر یک خالق بعضی از عالم باشند، چون انتظام و تلاؤم اوضاع کارخانهٔ صُنع به مرتبه‌ای است که بر ارباب هوش و خرد پوشیده نمی‌شود از این تناسب اتّفاق ذاتی فاعلی فی الجملة بهٔ حدس یافت می‌شود.

پس باید که چنانکه در فاعلین مفروضین ما به الاتّفاقی هست یک ما به الاختلاف وجودی باشد که به آن احدهُما از دیگری جدا شود؛ و چون ما به الاتّقان و ما به الانفصال وجودی در واجب الوجود باشند ممکن نباشد، و چون هر یک واجب الوجود باشند موجود باشند، و ما به الامتیاز وجودی واجب الوجود ثالث باشد.

پس بر تقدیر وجود اثنین ثلاثه موجود باشند، و بر تقدیر تثلیث إلهیّت دو ممیّز وجودی باشد، پس موجود از إلٰهیّت پنج باشد، و همچنین. پس تعدّد به عددی متصوّر نباشد، بلکه بر تقدیر تکثّر إلٰهیّت عدم تناهی لازم آید، و غیر متناهی مجتمع مترتّب در وجود ممتنع باشد، به برهان و اتّفاق عقلا.

و چون بیان در متناهی در غیر متناهی [نیز] جاری است و وجود موجودات غیر متناهیه بر تقدیری که ممتنع نباشد باید که معدود به عدد غیر متناهی خاصّی

موجود باشد، و چون هر غیر متناهی خاصیّ که فرض کنی لازم آید که آن غیر متناهی نباشد، وجود غیر متناهی نیز در واجب باطل باشد؛ چون وجود عدد متناهی؛ پس عددی و کثرتی از برای او متصوّر نباشد.

و اگر کثرت بر این نحو موجود گردد وجود کثرت پی وحدت حقیقیّه جایز خواهد بود، لکن ابتداء وجود کثرت از تکرّر وحدت حقیقیّه است، و وجودش بدون وحدت حقیقیّه متکرّره ممتنع است.

و وجه اخیر از انوار مقتبسه از احادیث مرویّه از شجرهٔ مبارکهٔ عترت طاهرهٔ مصطفویّه است، صلوات اللّٰه علی المصطفیٰ و آله و عترته.

و بر ضمایر هوشمندان اُولی الألباب مخفی نیست که مناط این وجه بر مقدّمات مأخوذه در وجه اوّل است که حضرت صادق ـ علیه السلام ـ به جهت هدایت «زندیق» بر این وجه تقریر فرموده که مقدّمات مستعمله بر وجهی که به فهم و طبع او مناسب‌تر باشد محرّر گردد و هدایتش به آن حاصل شود.

و چون در طباع زنادقه قرار یافته بود که آنچه محسوس و ذو وضع نباشد از موجودات نباشد، در تعلیم او بنا بر یافت او بر این نحو تقریر فرموده‌اند، و از فاصل و فارق به همین جهت به «فُرجَه» تعبیر فرموده‌اند، تا بعد از اقرار او به وحدانیّت، إزالهٔ امور باطلهٔ مستقرّه در ذهن به تدریج بشود.

باب سوّم

در آنکه بر واجب حلول در چیزی و تحیّز جایز نباشد

چون هر چه حلول در چیزی کند صفت محلّش باشد، و هر صفت محتاج باشد به موصوف در وجود یا در تشخّص، و احتیاج در وجود یا در تشخّص به غیر، منافی وجوب وجود باشد. واجب ـ تعالیٰ شأنه ـ نشاید که حلول در چیزی کند، و قُرب واجب الوجود به هر موجودی دیگر قُرب علّت موجبه به معلول باشد، که أشدّ است از قرب حلولی و سایر قُربها به مراتب.

و چون صمدیّت مبدأ قدیم مُبیَّن شد حلول چیزی در او، ـ عزّ شأنه ـ نگنجد، و چون حلول واجب الوجود ـ جلّت عظمتُهُ ـ در چیزی متصوّر نباشد تحیّز بالتّبع بر او روا نبود.

و چون هر متحیّز بالذّات قابل انقسام باشد به نحوی از انحاء انقسام به أجزاء متقدّره، و انقسام به اجزاء متقدّره مستلزم اختلاف و تغایر منقسم و منقسمٌ إلیها است، و بر اجزاء مقداریّه اتّحاد با هم و با کلّ متصوّر نیست، این قسم انقسام مستلزم امکان أجزاء و کلّ که منقسم به این اجزاء است باشد و با وجوب وجود جمع نشود، پس نشاید که واجب الوجود باشد بالذّات.

و از اینجا ظاهر گشت که واجب الوجود جسم نباشد، و مزاج و توابع مزاج، چون لذّت والم مزاجی بر او ـ جلّت عظمتُه ـ روا نبود. و الم غیر مزاجی نیز بر او روا نیست، زیراکه الم إدراک منافی است از آن جهت که منافی است، و واجب الوجود را منافی نباشد، زیرا که واجب مبدأ موجبِ همهٔ ممکنات است، و چیزی منافی مبدأش نباشد، و ممتنع الوجود را وجود متصوّر نباشد و عدمش منافی واجب الوجود نتواند بود.

و أیضاً، معلوم شد که به آلات جسمانیّه مرئیّ نشود، زیراکه حقیقت إبصار به عین جز ادراک صور مدرکهٔ ما را به حصول در آلات جسمانی نباشد، و آنچه حاصل شود در آلات جسمانیّه صورت واجب الوجود نتواند بود؛ چه هر صورتی که در مدرکی از مدارک حسیّه در آید موصوف به صفاتی باشد مناسب آن مدرک، و آنچه به آن صورت مدرک باشد تا رؤیت آن چیز به آن تواند بود، و صفات صور حاصله در مدارک حسیّه در نهایت تخالف و تباین است با واجب الوجود، و هیچ یک از ماهیّات ممکنه را با این صورت مرئیّ تباین و تخالف به‌مرتبهٔ تخالف‌وتباین‌میان‌واجب‌الوجودواین‌صورت‌حاصله‌درمدرک‌حسّی‌نیست.

پس اگر إبصار واجب الوجود ـ تعالیٰ شأنه ـ به این صورت جایز بودی، و این صورت او بودی، إبصار هر ممکنی به این مجوّز بودی، به جهت آنکه تخالف و تباین ممکنات به این مدرک کمتر از تباین و تخالف میان او و واجب الوجود سبحانه است.

و روایات دالّه بر رؤیت، مراد از آن معرفت کاملهٔ عقلانیّه است، نه ادراک به حصول صورت در مدارک حسیّه، چنانکه در کتاب عزیز وارد است در نفی ادراک أبصار او را، بقوله تعالی: **لاتُدرِکُهُ الأَبصارُ**.

باب چهارم

در آنکه واجب الوجود جلّ شأنه متّحد به غیر نتواند بود

زیرا که غیر قدیم واجب الوجود اگر ممکن باشد، از اتّحاد واجب با ممکن انقلاب در وجود ذاتی و امکان ذاتی لازم آید، و این مستحیل است؛ واگر واجب دیگر باشد بالفرض مستلزم امکان تعدّد واجب الوجود بالذّات باشد، و ظاهر شد که ممتنع است؛ و قطع نظر از آنکه ممتنع لا شیء محض است و ادراکش و حکم بر او عبارت از ادراک ممکنات و حکم به مقایسه است و اتّحاد و امثالش در آن متصوّر نمی‌شود، اگر متصوّر گردد اتّحادش به ممتنع، چون وجود ممتنع ممتنع باشد، پس واجب الوجود، ـ تعالیٰ شأنه ـ به غیر متّحد نتواند بود.

و آنچه غیر واجب الوجود است محتاج باشد در بودنش به واجب الوجود قدیم بالذّات و موجودیّت ممکن به ایجاب و ایجاد مبدأ است او را به إخراج از عدم به وجود، اخراج مستمّر به استمرار ایجاد از ابتداء وجود ممکن تا انقطاع.

پس ممکن چنانکه محتاج است در حدوث و خروج از عدم سابق زمانی به واجب الوجود همچنین محتاج است در بقاء و خروج از عدم ذاتی به وجود به مبدأ قدیم بالذّات واجب الوجود.

و همچنین محتاج است در استکمال به صفات کمالیّهٔ وجودیّه، چه وجود صفات کمالیّه در ممکن بدون فیضان از مبدأ واجب متصوّر نباشد. پس هر ممکن در وجود خود، و در وجود صفات کمالیّهٔ وجودیّه او را به مبدأ قدیم محتاج باشد حدوثاً و بقاءً.

و مبدأ قدیم ـ تعالیٰ شأنه ـ از آن برتر است که او را استکمال به غیر او باشد، چه هر موجودی مغایر واجب الوجود قدیم ممکن الوجود باشد، وجودش و ماهیّتش که متحقّق به وجود است از مبدأ قدیم واجب الوجود مستفاد باشد، و هر مفیدی چیزی اکمل و اتّم از مفادش باشد و به مفادش مستکمل نتواند بود، پس واجب الوجود ـ تعالی عزّه ـ چنانکه موجود است لذاته و متعیّن است بذاته، مستکمل است به جمیع کمالات لایقه بذاته لذاته.

مقصد سوّم
در افعال

مشتمل بر پنج باب

باب اوّل

در تقسیم افعال و تحسین و تقبیح عقلیّین افعال اختیاریّه

بدان که فعل صادر از فاعل صدورش از فاعل به اختیار فاعل باشد یا بی اختیار فاعل صادر گردد. و بر قسم ثانی مدح و ذمّ و ثواب و عقاب مترتّب نشود؛ و قسم اوّل اگر فاعلش به آن مستحقّ ذمّ یا عقاب باشد آن فعل را قبیح نامند، و اگر فاعل به آن مستحقّ ذمّ یا عقاب نباشد آن فعل را حَسَن گویند.

و در آنکه حُسن و قُبح در افعال اختیاریّه به حکم عقل است یا به حکم شرع متکلّمان را خلاف است، علماء امامیّه و معتزله به حسن و قبح عقلی قائلند، و أشاعره به حسن و قبح شرعی قائلند و عقلیّت حسن و قبح را انکار نموده‌اند؛

و این اختلاف در حسن و قبح به معنی مذکور است، نه در حسن و قبح به معنی کامل بودن و نقص بودن، و نه به معنی ملائم بودن به غرض و ملائم نبودن. و در حکم عقل به حسن و قبح به این دو معنی خلاف نیست.

و قائلون به عقلیّتِ حسن و قبح را اختلاف است در آنکه حسن و قبح فعل لذاته است، یا به صفت حقیقیّه لازمه است، یا به وجوه و اعتبارات است. و بعضی گفته‌اند که قبح به صفت مقتضیهٔ قُبح است و بدون آن متحقق نشود، و در حُسن احتیاج به صفت مقتضیهٔ

حُسن نیست. و آنان که به حُسن و قُبح عقلی قائلند، در آنکه حُسن و قُبح فعل لذاته است، یا به صفت لازمه، یا به وجوه و اعتبارات اختلاف کرده‌اند. و حقّ آنست که حسن و قبح عقلی به هر یک از این وجوه تواند بود.

و بدان که حُسن را، چنانکه به معنی مذکور که نقیض قبح است استعمال کنند، به معنی بودن فعل به حیثیّتی که فاعلش مستحقّ مدح یا ثواب باشد استعمال کنند.

و به إطلاق أوّل حَسَن منقسم به چهار قسم شود، و فعلی که فاعلش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشدو مستحقّ مدح یا ثواب باشد اگر تارکش مستحق ذمّ یا عقاب باشد آن فعل حَسَن را واجب گویند، و اگر تارکش مستحقّ ذمّ و عقاب نباشد آن را مندوب و مستجب گویند، و آنچه به فعلش استحقاق ذمّ و عقاب و مدح و ثواب حاصل نشود و همچنین به ترکش آن را مباح گویند، و اگر به ترکش مستحقّ مدح یا ثواب باشد آن را مکروه گویند. و به اطلاق ثانی مباح و مکروه حَسَن نباشد و واسطه باشد میان حُسن و قبح.

و نزاع با اشاعره در بودن فعل است به حیثیّتی که اگر فاعل بر آن مطلّع باشد و به مقتضای آن عالم باشد حکم کند به حسن فعل یا به قبحش. و دلیل بر عقلیّت حسن و قبح، علم به حسن احسان و قبح ظلم است، با قطع نظر از ثبوت شرع کرده، و منازعه در این مکابره با مقتضای بدیههٔ عقل است، و کلام مجید ناطق است در مواضع عدیده به توبیخ بر انکار قبح ظاهر القبح و انکار حسن ظاهر الحسن، بقوله ـ عزّ و علا: «*أفلا یَعقلونَ أفلا یَشعرُونَ، ما لکم کیفَ تحکمُونَ*» و امثال آن.

باب دوّم

در آنکه فعل قبیح از مبدأ قادر مختار، عزّ و علا شأنه، صادر نشود و از عباد فعل قبیح اراده ننماید

بدان که چون واجب الوجود محتاج به فعل قبیح نباشد و عالم باشد به قبحش صدور قبیح و ارادهٔ آن، لقبحه [= چون قبیح است] از او مجوّز نباشد.

اگر گویند: که چون داعی مخصّص و مرجّح وجود فعل و صدورش از قادر مختار است چرا نشود که قبیحی که نافع در نظام اعلیٰ باشد از مبدأ قدیم قادر مختار صادر شود؟

گوییم: که آنچه نافع در نظام اعلیٰ باشد از آن جهت که نافع در نظام اعلیٰ است حَسَن باشد، و اگر جهت قبحی در آن باشد به این جهت حُسن مقاومت نکند، و صدورش از واجب لحُسنه باشد، نه لقُبحه. و چون کذب واجب، ـ تعالیٰ شأنه ـ نشاید که نافع در نظام اعلیٰ باشد؛ زیرا که تجویز کذب بر او أضرّ أشیاء است به نظام اعلیٰ، کذب نافع از او مجوّز نباشد، با آنکه نفعی که بر کذب مترتّب شود بر تعریض و توریه مترتّب گردد، و قبیحی که نفعی که به او حاصل شود بر غیر او مترتّب گردد فعلش مستحسن نباشد.

و چون جواز موجب تجویز است مفسده‌ای که بر تجویز مترتّب است بر جواز مترتّب باشد، و عدم جواز صدور قبیح از قادر مختار منافی مقدوریّتش فاعل مختار را و عموم قدرتش نیست، زیرا که صحّت صدور نظر به ذات است، و امتناع صدور نظر به عدم حصول دواعی و اسباب است.

و بباید دانست که از صدور فعل از خیّر از آن جهت که نافع است لازم نیاید که انتفاع به آن فعل مطلوب و مقصود باشد از آن فعل. و غرض فاعل آن انتفاع باشد، خواه نفع عاید به فاعل باشد یا عاید به غیر فاعل باشد، چون وصول نفع به دیگران و انتفاعشان به آن، بلکه خیریّت و کمال فاعل و تمامیّتش بذاته مستتبع علم به نفع نافع و أصلحیّت آن، وصدور أصلح و ترتبّش بر عنایت و فیضانش از خیّر تامّ کامل بذاته باشد.

و باعث فاعلیّت فاعل خیّر مرنافع أصلح را خیریّت و کمال ذاتی فاعل تامّ بذاته است، و غایت متّحد به فاعل است، و صالح نافع از ذات کامل خیرّ بکماله الذّاتی صادر است، و آنچه از جانب معلول مصحّح صدورش از فاعل است نافعیّت و اصلحیّت اوست، و به حیثیّتی بودن که مناسب خیریّت و کمال ذاتی فاعل باشد.

و آنچه گفته‌اند که «غرض از ایجاد حصول منافع است و ترتبّش [بر صادر] بر فاعل» مسامحه است در تعبیر از مقصود، و غرض همان معنی است که مذکور شد.

باب سوّم
در افعال اختیاریّهٔ عباد

بدان که اذهان مستقیمه را در حصول قدرت نفس انسانی بر بعضی افعال و حصول آن افعال و صدورش از او به مدخلیّت قدرت و اراده شکّی نیست، و حاکم است بدیههٔ عقل به ترتّب این افعال بر قدرت و ارادهٔ عبد، و آنکه فعل مترتّب بر قدرت و ارادهٔ قادر مختار مستند به آن قادر باشد و از افعال آن شمرده شود، واگر چه مفیض وجودش غیر آن قادر باشد.

و آنچه در کلام مجید و آثار نبویّه وارد است از اختصاص خالقیّت همهٔ مخلوقات به باری، تعالی، منافی فاعلیّت عبد نیست افعالش؛ و عبد را به حسب این استناد، فاعل فعل و عامل عمل گویند، و خالق فعل نگویند، اگرچه آن فعل موجود باشد. و از این است که در کلام مجید خلق همهٔ اشیاء را به ذات احدی واحد قهّار - جلّ جلاله - إسناد فرموده بلامشارکت غیر در خالقیّت، و عبد را فاعل و عامل فعل اختیاری گفته.

و آنچه در کتاب عزیز واقع شده، مثل **«یَفعَلُ اللّهُ ما یَشاءُ»** و **«فَعّالٌ لما یُریدُ»** دلالت نمی‌کند بر فاعلیّت باری، جلّ شأنه، همه فعلی را، بلکه مفهوم از «فعّالٌ لما یریدُ» «فعّالٌ لمایریدُ أن یفعلهُ» است. و همچنین «یفعل اللّهُ ما یشاء». و تعلّق مشیّت و ارادهٔ ربّانی به افعال عباد نه بر این نحو است. و ارادهٔ ایمان و طاعات از عباد مقتضی وجوب ایمان و طاعات است بر عبد، نه فاعلیّت ذات احدی فعل عبد را.

و امّا إسناد خلق به غیر باری تعالیٰ در کلام مجید حکایةً بقوله عزّ و جلّ: «وَ أخلقُ لکم مِنَ الطِّین. وإذ تَخلقُ مِنَ الطین کهَیئة الطَّیر» منافی اختصاص خالقیّت به معنی ایجاد به ذات ربّ احدی نیست، زیرا که خلق مسند به غیر به معنی تقدیر و تصویر است، نه به معنی ایجاد و افاضهٔ وجود. و أمّا قوله عزّ و جلّ: **فَتبارکَ اللّهُ أحسَنُ الخالقین**، بر تقدیری که دالّ بر اسناد خالقیّت به غیر باشد، محمول بر تقدیر و تصویر تواند بود،

و اگر ارادهٔ عبد فعل را و ترتّب فعل بر ارادهٔ عبد موجب اسناد فعل به عبد و فاعل او به

اختیار فعل را نبودی، مدح و ذمّ عباد بر افعال مترّتبه بر قدرت و ارادهٔ عباد، و امر و نهی و ثواب و عقاب بر طاعت و معصیت صحیح نبودی.

و بودن هر کائنی از ممکنات به قضا و قدر الٰهی منافی فاعلیّتِ عبد فعلش را نیست، زیرا که فاعلیّت مستدعی عدم مدخلیّت غیر فاعل در وجود فعل نیست، بر تقدیر وجود فعل، بلکه استناد خصوصیّت فعل به نحوی که به آن نحو واقع است به ارادهٔ عبد، کافی است در فاعلیّت او. و مدخلیّت قضا و قدر در وجود اشیاء به ایجاد و ایجاب به وساطت اسباب منتهیه به قضا و قدر و اراده و مشیّت است.

و چون آن اسباب از مقتضیات چیزی به خصوصیّتی باشدکه آن سبب را از جهت قابل باشد، و حقیقت سبب مقتضای مبادی أوّل باشد و فعل به خصوصیّت مستند به خصوص سبب باشد، سبب به فاعلیّت فعل من حیثُ الخصوص أولیٰ از مبادی أوّل حقیقت سبب باشد، به جهت قرب و تقارن من حیثُ القبول؛ و به اعتبار این جهت ارباب ألسنه و لغات باختلافها صیغهٔ فاعل را حقیقةً در غیر قرب مقارن به فعل من حیثُ القبول استعمال نکنند و فعل او نگویند، اگر چه اعطاء و افاضهٔ وجود فعل بحقیقته از مبدأ اوّل موجب باشد.

و از اینجاست که فرموده: **«لا إله إلّا هو، خالِقُ کلّ شَیء وَ هُوَ الواحِدُ القهّارُ. إنّا کلّ شَیءَ خلقناهُ بِقَدر. وَاللّٰهُ خلقکُم وَ ما تَعملونَ»**، و فرموده: **«أنا أولیٰ بحَسناتکَ مِنک، و أنتَ أولیٰ بسیّئاتکَ مِنّی»**

چون ارادهٔ حسنه در عبد متخصص به خصوصیّتی ناشیه از فساد قابل نشده، بر وفق اقتضاء خیّر تحقّق پذیرفته، تأثیر مختصّ به نفس امّاره در آن ضعیف و مضمحلّ است نسبت به اقتضاء ایجابی مبدأ قادر خیّر، پس مبدأ موجب، جلّ شأنه، أولیٰ است به حسنات عبد از عبد، هر چند که حسنهٔ عبد حسنهٔ عبد است و فعل او، نه حسنهٔ مبدأ موجب و فعل او، به استعمال حقیقی.

و چون ارادهٔ فعل سیّئه در عبد متخصّص به خصوصیّتی ناشیه از فسادِ قابل شده، به خلاف اقتضاء خیّر تحقّق یافته، تأثیر مختصّ به نفس امّاره، در آن قویّ و

ظاهر است و مخالف مقتضای خیّر محض است، و اقتضاء مبدأ موجب در آن از جهت خصوصیّت ناشیهٔ از فساد قابل نیست، پس عبد أولیٰ است به سیئات خودش که فعل اوست با قوّهٔ تأثیرش به انفرادش در اقتضاء خصوصیّت فعل و استناد آن سیّئه بخصوصها به او، هر چند که مبدأ موجب موجد آن فعل است، و اسنادش به موجب موجد ـ تعالیٰ شأنه ـ لایق نیست.

و آنچه در کلام مجید واقع است از إضلال عباد، قال اللّه تعالیٰ: **وَ مَن یضْلِلِ اللّهُ فمالهِ مِن هادٍ**، و قال: **یُضِلُّ بِهِ کثیراً، وَ مَن یُضِل فاوُلئکَ هُم الخاسِرُونَ** تواند بود که إضلال به معنی إهلاک باشد، و شاید که عبارت از انقطاع لطف باشد از ایشان، با آنکه آنچه لطف عامّ باشد که فی الجمله به آن بعضی منتفع گردند در ایشان اثری نکند، و به جهت تمادی در عناد و لجاج زیادت لطف نسبت به ایشان مستحسن نباشد، و مستحقّ آن باشند که ایشان را به حال خود بگذارند، و رحمت توفیقات شافیه از ایشان باز دارند، و نفس انسانی چون به حال خود گذاشته شود و حفظهٔ ربّانیّه از او دست بدارند حالش به ضلال انجامد؛ پس این صورت را إضلال گفتن و حمل إضلال را بر این معنی نمودن دور نباشد.

باب چهارم

در حسن تکلیف، و لزومش عقلاً

امّا حُسن تکلیف، زیرا که در تکلیف جهتی متصوّر نمی‌شود که مانع باشد از حکم عقل به حسنش، و مشتمل است بر جهات مُحسنّه: از تقرّب به استکمال نفوس به صفات کمال، و تخلّق به اخلاق حسنه، و تحلیّ به افعال و آداب جمیله، و اقامت عدل و داد، و ازالهٔ ستم و بی‌داد، و زجر نفوس امّاره به سوء، و کسری قوای داعیه به فتنه و فساد، و رجم شیاطین مَردَه، و منع اغنیاء حقده و اقویاء عنده، و هدایت شامله همه را، و ابتداء سُعداء به سبیل هدیٰ، و شقاوت اشقیاء و ضلالتشان بعد از ظهور حق به انارهٔ رایات صدق و صفا و منافع و مصالح اخروی در نظام اعلیٰ غنیّهٔ از عدّ و احصاء.

و آنچه چنین باشد صریح عقل در حکم به حسنش توقّف ننماید، وصعوب

مشقت تکلیفی معارضه به عزّ استحقاق تعظیم و ثواب تنها نکند، تا چه جای معارضهٔ با جمیع جهات، و ارتکاب مشاقّ در تحصیل آن مرغوب طبایع سلیمه و مستحسن عقول و اذهان مستقیمه است.

و امّا لزوم تکلیف، از آنکه چون انتظام مصالح عظام و إبقاء أنواع کامله مشتمله بر ذوات و قوای متناسبه و متخالفه منوط به اختصاص هر یک است به حظّی وافر و نصیبی وافی بر وفق حکمت کامله و عنایت شامله ربّانیّه که آثار مطلوبه‌از آن بر نحو کمال صورت پذیرد.

و چون این قُویٰ را حاکمی باید که مانع افراط و تفریط ایشان باشد، خصوصاً در اختیاریّات ذوی الاختیار، چون نوع انسانی که اکمل انواع جسمانی است از فوقانی و تحتانی، و عدل و استوا در آثار قوای شهویّه و غضبیّه به حسب اعتدال مزاج نوعی ایشان به دون مانعی و زاجری از خارج صورت نمی‌پذیرد.

و چون قوت عقلیّه که این را می‌شاید حصولش در این نوع بعد از استکمال و استقرار قوای دیگر است به مدّتی معتدّبها وقوّتش بعد از حصولش به مدّتی دیگر، حکمت کاملهٔ ربّانیّه و عنایت شامله رحمانیّه را لازم باشد ضمّ مقوّی و معاونی به قوّت عقلیّه که به انضمام آن مقاومت به قوای کامله نفسانیّه او را میسّر باشد تا إکمال قوای نفسانیّه که مقتضای حکمت ربانیّه به غلبهٔ اسباب ضلال و طغیان و تقرّب به عصیان و کفران نینجامد. تبارک اللّٰه أحسنُ الخالقین.

باب پنجم
در لطف

بدان که لطف در این مقام عبارت است از آنچه بعد از وقوع تکلیف به امر به مصالح و نهی از مفاسد بر وفق حکمت کامله و عنایت و رحمت ربّانیّهٔ شامله که به عباد رسیده و برایشان ظاهر گشته، به وساطت اشراقات عقلیّه بر نفوس سلیمه و براهین باهره و إرسال أنبیا به شرایع قویمه به آیات بیّنات و حجج ظاهره، سبب تقریب طاعت و تبعید معصیت باشد.

و فعل مُقرّب طاعت و مُبعّد معصیت از حکیم علیم لازم است، چه مقتضای حکمت کامله که صلاح و نظام است، ما أمکن، چنانچه بی تکلیف صورت نپذیرد، با تحقّق تکلیف بی مُقرّب طاعت و مُبعّد معصیت تقریبی که نافع باشد اتمام نیابد؛

و إخبار به سعادت بعضی و به شقاوت بعضی باعث اعتماد سعید و جرأت بر ترک طاعت، و یأس شقی و عدم خوف از معصیت نیست، زیرا که اخبار به سعادت نسبت به جمعی واقع است که طاعت و عدم عصیان لازم ألطافی است که نسبت به ایشان واقع می‌شود، بلکه اخبار به سعادت انسان را موجب تزاید قرب به طاعت و بعد از معصیت است.

و اخبار به شقاوت نسبت به منکرین است و موجب یأس نیست، بلکه نسبت به جمعی وقوع یافته که به نمادی در لجاج و عناد از استحقاق لطف محروم گشته‌اند.

مقصد چهارم
در بعثت رسل و انبیا صلوات الله علیهم اجمعین

باب اوّل
در حُسن بعثت و لزوم آن نظر به حکمت کامله و عنایت شامله ربّانیّه

چون به مقتضای عنایت ربّانیّه حصول نظام اصلح اعلیٰ به صدور از مبدأ قدیم منّان، متعالی از شبه امکان و لحوق اکوان و جواز تغییر و نقصان، به فیضان قطرات ماء الحیات پرتو تجلّی بر ترتّب قابلیّت ماهیّات منبعثه از ظهور عقول قدسیّه به انوار عقلانیّه بر حقیقة الحقایق منتزّههٔ سبحانیّه تمّت حکمتهٔ و جلتّ عظمتُه ووجود عالم اعلیٰ از مبدأ تا منتهیٰ بر طبق احاطهٔ یگانهٔ بی مثل و همتا لازم و ناچار است؛ و تحقّق دین و شریعت بیضاء این شخص زیبا را چون صورت و جان است، و بدون ارتباط تامّ به مبدأ، که به آن ارتباط قابلیّت تامّهٔ حصول معارف و اشراق انوار حقایق حکم اشفاق و ارفاق صورت بندد، حصول این صورت صورت‌پذیر نیست،

لاجرم انبعاث نفسی از نفوس زاکیهٔ طاهره و اشراق عقلی از عقول نورانیّهٔ باهره به أکمل حِکم و معارف و أحسن اخلاق و اشرف اوصاف و ستودگی افعال و

شمول الطاف و عوارف حکمت کامله را لازم باشد تا به وساطت او ظهور صلاح و سداد در عالم، علی ما أمکن، صورت پذیرد.

و در هر شخصی میان نفس او و پروردگارش واسطه‌ای است که به توسّط آن مستنیر به اشراقات قدسیّه می‌شود از ربّ الأرباب بر وفق استعداد و توفیق حصول اسباب، و اکمل نفوس در هر قرنی واسطه است میان خلق و ربّ عالمیان در هدایت به معارف حقه و تقویت دین مبین و حفظ شریعت غرّاء و ملّت بیضاء به نبوّت و رسالت، یا ولایت و وصایت،

و شبههٔ منسوبه به «براهمه» در إبطال رسالت به آنکه «اگر رسول ایتان به موافق عقل کند حکم عقل به آن کافی باشد و به بعثت رسول احتیاج نباشد، و اگر به مخالف عقل اتیان نماید مقبول نشود و بعثت مفید نباشد، بلکه قبیح باشد، و صدور قبیح از واجب مجوّز نباشد»

مندفع است: به آنکه بعثت به جهت اتیان به ا موری است که اکثر عقول به دریافت آن مستقل نیستند، و آنچه عقل به وجدانش مستقل نباشد لازم نیست که مستقل باشد در حکم به ابطالش، بلکه می‌شاید که عقل به توسّط علم به نبوّت با تعلیم نبیّ و تنبیه به مأخذ آن به آن حکم کند با آنکه بعثت در آنچه عقل بـه آن مستقل است مفید است به اطمینان قلب در حکم عقلی و تعاضد عقل به نقل.

باب دوّم
در آنچه صدق نبیّ به آن معلوم گردد

بدان که طریق معرفت نبی همه کس را و دلیل مفید کلّ عقلا را ظهور مُعجِزه است که عبارت است از خارق عادتی که مقارن تحدّی باشد و مطابق دعوی بریداو [بر دست او] که معارض نباشد.

و وجه دلالت مُعجِزه بر صدق نبیّ آن است که به اطّلاع بر ظهور خارق عادت بر یَدِ مدّعی نبوّت در آن حالت بروفق دعوی، خصوصاً با تکرّر این حال، علم حاصل شود به صدق مدّعی نبوّت، به جهت حصول علم عادی همه را به عدم استقلال انسان به احوال مستندهٔ ما، و در اتیان به خارق عادت، بلکه حصول خارق عادت در او مستند باشد به مبدأ قادر علی الاطلاق عالم به هر چیز.

و مُعجِز واقع نشود مگر به ایجاد حق سبحانه خارق عادت را، و اعتیاد عادات و استمرار آن دالّ است بر حسن ابقاء عادت. و چون اظهار خارق عادت بر طبق دعوی کاذب قبیح است بدیهةً اظهار مُعجِزه از واجب الوجود بر طبق دعوی کاذبهٔ نبوّت ممتنع باشد، و عقل در حکم به صدق صاحب اعجاز در دعوی نبوّت توقف ننماید. و ظهور مثل مُعجِزه از غیر انبیا، چنانچه از مریم، علیها السّلام و از آصف برخیا و غیر او از صالحین، رحمة اللّه علیهم، منقول شده موجب اعتیاد و خروج از حدّ اعجاز نیست.

باب سوّم
در اثبات نبوّت نبیّنا رسول الثقلَین و خاتم النّبیّین
محمّد بن عبداللّه بن عبدالمطلّب بن هاشم من آل إبراهیم

صلواتُ اللّه علیٰ نبیّنا و آله، و علیٰ جمیع النّبیّین و المرسلین أجمعین.

بدان که آن حضرت ادّعاء نبوّت و رسالت نموده و اتیان به مُعجِزهٔ متواترهٔ باقیهٔ مستمرّه که قرآن مجید است کرده، علم به صدق دعوی او حاصل شده چنانچه علم به صدق سایر انبیا، علیهم السّلام، به اظهار مُعجِزه بر یَدِ ایشان حاصل گشته.

امّا بیان إعجاز: آن است که به نقل متواتر معلوم شده که به اتیان به قرآن تحدّی فرموده، و جمیع فصحا و بلغا از معارضه به اتیان به مثل عاجز گشته‌اند و این دالّ

است به اعجاز، من حیثُ البلاغة و الأُسلوب.

و أیضاً، قرآن مشتمل است بر اخبار به مغیبات و حکایات انبیاء سابقین، و أُممَ سالفه، و شک نیست در آنکه صدور چنین کلامی از اُمّی غیر مختلط به اهل کتاب و اربابِ مکاشفات به إنزال کلام من‌عنداللّه‌باشد، یا به إلقاء معانی آن، و هر یک خلاف معتاد است.

پس به اتیان به قرآن در حالت تحدّی اعجاز ثابت شد، و نبوّت آن حضرت معلوم گشت، و بعد از ثبوت نبوّت ظاهر شد که خرق عادت به انزال کلام بود، نه به القاء معانی به قول آن حضرت، و نصّ واقع در قرآن؛ و معاضد است این مُعجِزه به مُعجِزات دیگر که قدر مشترک از آن متواتر است، و بعد از ثبوت نبوّت، عمومِ رسالت به نقل متواتر از آن حضرت ثابت گردد.

باب چهارم
در آنچه نبیّ باید که به آن موصوف باشد

بدان که نبیّ باید که معصوم باشد از جمیع ذنوب محرّمه در شریعتی که به آن مبعوث و مکلّف است، چه ارتکاب مخالفت شریعتی که به آن اتیان نموده به غرض بعثت که متعابعت مکلّفین است او را در آنچه به آن اتیان فرموده مُخلّ است.

و ایضاً، مطلوب است متابعت رسول تعظیماً له، و عقل حاکم است به حسن متابعت او، و حرام است اتیان به معصیت و متابعت در آن؛ و اگر عصیان بر او روا باشد آن معصیت که ارتکاب نموده اتیان به آن حسن خواهد بود من حیثُ التّأسیّ و قبیح خواهد بود من حیثُ العصیان.

و ایضاً، اگر عصیان بر او روا باشد حسن خواهد بود انکار براو عقلاً، و انکار موجب اهانت است، و منافی تعظیم است که لایق است به رسول پروردگار

عالمیان ـ جلّت عظمته ـ و مطلوب است از مکلّفین به شریعت او.

و ایضاً، باید که نبیّ به کمال عقل و ذکاء و فطانت و استقامت رأی موصوف باشد، زیرا که آنکه نه چنین باشد متابعت و انقیادش مرغوب عقول امّت او نباشد، و چگونه به این صفات موصوف نباشد، و حال آنکه مناط اتّصاف به این صفات کمال ارتباط به مبادی عالیه است که در نبیّ به اکمل وجوه هست، چه بعثت از کمال ارتباط منفکّ نشود.

و ایضاً، باید که منزّه باشد از صفات ذمیمه و مناقص خسیسه که عقول سلیمه مجبول است بر تنفّر از آن و استنکاف از متابعت او تالطف به بعثت او متحقّق باشد.

باب پنجم
در دفع شُبَهِ منکرین

شبههٔ اوّل: آنکه این شریعت ناسخ است شریعت سابقه را، و نسخ باطل است، زیرا که منسوخ اگر متضمّن مفسده باشد ایجاب و اعمالش قبیح باشد، و إلّا نسخش قبیح باشد و منسوخ نشود.

و جواب: آنست که تکالیف واقعه در شرایع، بعضی از آن متعلّق است به مصالحی که به حسب اوقات و ازمان و اوضاع مختلف شود.و جهت حسن و قبحش به حسب اختلاف مصالح متغیّر گردد و نسخ در این امور واقع گردد نه در امور غیر متغیّر الجهة، و هر شریعت مسبوقه به شریعت سابقه مشتمل است بر نسخ در امور متغیّر الجهة نسبت به شریعت سابقه. و انکار بر انبیاء سابقین ـ صلوات اللّه علیٰ نبیّنا و علیهم ـ در اشتمال شرایعشان بر نسخ واقع نشده و منقول نیست.

شبههٔ دیگر: آنکه موسیٰ ـ علیه السّلام ـ امر فرموده به تمسّک به «سَبت» أبداً، پس باید که جهت حُسن تمسّک به سبت مؤبّد باشد و وجوبش منسوخ نگردد،

پس شریعت مشتمله بر نسخ آن صحیح نباشد.

و جواب: آنست که این خبر از موسی ـ علیه السّلام ـ ثابت نیست. و گفته‌اند که از مختلفات بر آن حضرت است، و بر تقدیری که کلام آن حضرت باشد نصّ بر دوام حقیقی نیست، چه استعمال تأبید در دوام عرفی شایع است، و شاید که مراد به تأبید دوام تمسّک نسبت به دوام نبوّت و رسالت در نبی اسرائیل باشد، و چون غیر منصوص الدّلالة باشد منافی وقوع «نسخ مقطوع به» نباشد.

مقصد پنجم
در امامت

باب اوّل
در آنکه نصب امام لطف است

بدان که بعد از انقراض عصر نبیّ صاحب شریعت قویمه، به مقتضای قوّتهای شهوانیّه و غضبیّه و وساوس شیطانیّهٔ مقتضیهٔ شرّ و فساد که به بعثت رسول و هدایت او و منع او غلبهٔ دواعی شرور به انذار و ازالهٔ شُبَه مؤدّیه به عصیان و انکار منزجی گشته بودند.

اگر قائم مقامی صاحب شریعت را متعیّن و منصوب نباشد هر آینه به ظهور آثار قبیحهٔ مترتّبه بر غلبهٔ آن دوعی و تعاضدشان انجامد، و آثار قوای عقلانیّه مکلّفین به عجز و ضعف از مقاومت در معرض انمحاء و زوال باشد، و به انمحاء آثار حقّ و استقرار باطل منجرّ شود، و مطلوب و مقصود از بعثت بر آن مترتّب نگردد.

پس موجبِ بعثت رسول شریعت غرّاء اقتضاء کند نصب امام را که قائم مقام نبیّ است، چنانچه مقتضی است بعثت رسول را، و قائم مقام نبیّ صاحب شریعت شاید که مبعوث به نبوّت باشد، چنانچه در شرایع سابقه واقع شده، و درین

صورت اعجاز نبیّ، ص، مغْنِی است از نصّ سابق بر قیامش مقام صاحب شریعت، و شاید که غیر نبیّ باشد، چنانچه در شریعت بیضاء مصطفوی خاتم النّبیّین، صلوات الله علیه و علیهم أجمیعن. و دراین صورت تعیّن قائم مقام که امام است به این نصّ وارد در شریعت باشد یا به اعجاز ثابت گردد.

و چون انقطاع نبوّت بعد از خاتم النّبیّین، ص، معلوم گشته و اعجاز مظنّهٔ اشتباه به نبوّت است، پس تعیین به نصّ أقرب به انحفاظ شریعت باشد، و لطف در تعیین به نصّ باشد نه به ظهور اعجاز، و اگر در شریعت به نصّ متعیّن نباشد لطف که واجب است متروک باشد.

باب دوم
در طریق معرفت متعیّن به امامت امّت را

چون معلوم شدکه تحقّق لطف در تعیّنش به نصّ است در شریعت از صاحب شریعت بر قائم مقام او اوّلاً، و به نصّ قائم مقام او که خلیفهٔ اوّل است بر امام بعد از او که خلیفهٔ ثانی است، و هکذا؛ یا به نصّ صاحب شریعت بر همه، و تبلیغ این نصّ به عامّهٔ امّت از وظایف لازمهٔ رسالت است، چناچه همهٔ امّت را راه به معرفت او باشد.

و نشاید که این نصّ واقع نشود، و شاید که در بعضی مواضع به اظهار اِعجاز مقرون گردد به مصلحتی از مصالح به علمی و قدرتی مختصّ به امام به خلاف عادت.

و نشاید که نصب امام مرجوع به اختیار رعیّت باشد؛ چه اختیار ایشان آنچه از شرایط لطفیّت و صحّت امامت است نباشد، بلکه در ارجاع نصب امام به رعیّت مفاسد عظیمه است، و نشاید که مُثبت امامت اتّفاقِ غیر مستند به نصّ شارع، یا به مُعجِزهٔ دالّه بر امامت باشد؛ چه اتّفاق غیر مستند به حجّتی حجیّت را نشاید، و واقع از کلّ اهل حلّ و عقد از امّت نشود.

باب سوم
در صفحاتی که امام باید که به آن صفات متّصف باشد

بدان که امام باید که عارف به معارف یقینیّه و عالم به مسایل شرعیّهٔ دینیّه باشد، تا هدایت طالبان و حفظ شریعت مقدّسه و تقویت دین مبین از او متمشّی تواند بود و لطف به وجودش متحقق تواند شد.

و ایضاً، باید که معصوم باشد از خطاء در عقاید دینیّه و مسایل شرعیّه، و از ارتکاب معاصی و از مخالفت اوامر و نواهی عصمتی ناشیه از الطاف ربّانیّه و توفیقات رحمانیّه بر وفق ارادات سبحانیّه غیر منتهیه به جبر و اِلجاء، تا لطف به نصّش به امامت متّحقق باشد.

و ایضاً، باید که به کمال ذکاء و عقل و استقامت رأی موصوف باشد تا متابعت و انقیادش مکروه طبایع سلیمه و اذهان مستقیمه نباشد.

و ایضاً، باید که منزّه باشد از صفات خسیسه موجبهٔ تنفّر و استنکاف تا مطلوب از نصب امام که اطاعت امّت و انقیاد و تعاضد و تعاون در تقویت دین مبین و اقامت عدل و سداد است به فیض وجود فایض الجودش اتمام پذیرد.

باب چهارم
درآنکه منصوصٌ علیه به امامتِ امتْ بعد از رسول اللّه، صلّی اللّه علیه و آله، أمیر المؤمنین علیّ بن أبی‌طالب است، وبعد ازاو اولاداو، ازذریّت مطهّرهٔ مصطفویّه، واحداً بعد واحد

بدان که چون نصب امام و نصّ بر امامت و ریاست امّت بعد از مبعوث به رسالت متوفّر الدّواعی است بر نقلش، و اگر به تواتر نرسد بالفرض از شیوع و استفاضه عاری نباشد.

و اخبار معتبرهٔ مشهورهٔ منقوله ا ز حضرت رسول ربّ العالمین، ص، صریح الدّلالة است بر نصب حضرت امیر المؤمنین به امامت و خلافت بعد از سیّد المرسلین و خاتم النّبیّین، چون خبر مشهور غدیر خم، بالغ در شهرت به حدّی که

جمیع محدثین علماء خاصّه و اکثر محدّثین علمای عامّه در تواترش شکّ نکرده‌اند، و دلالتش بر نصب امیرالمؤمنین علی ـ علیه السّلام ـ بر نحوی که مرویّ است به مرتبه‌ای است از ظهور که خفای آن بر صاحب شعور نزد أُولی الأبصار از أعجب امور است. و فرمودن آن حضرت تهیّهٔ منبری در آن موضع که جمع کثیر همراه بودند، و بعد از آن از حضرت جدا می‌شدند به جهت بر آمدن بر منبر و شنیدن همه مشافهه خطابی به ایشان فرمود که:

«یا مَعشر المُسلمین، ألستُ أولیٰ بکم مِن أنفسکم»، گفتند: بلیٰ، یا رسول اللّٰه، آن حضرت فرمودند: «فَلیُبَلِغ الشّاهدُ الغائبَ، مَن کنتُ مَولاهُ فَعلیٌّ مَولاهُ. اللّٰهمّ والِ مَن والاه وَ عادِ مَن عاداه، و انصُر مَن نصرهُ، وَ أدِر الحقَّ مَعهُ حیثُ دار».

و اوّل کلام آن حضرت و آخر کلامش دو سدّ است محکمتر از سدّ ذی القرنین در رفع یأجوج و مأجوج تلبیسات و تدلیسات منبعثه از حسد حُسّاد و عداوت و بغض اهل عناد و فرط لجاج اهل فتنه و فساد.

و قصیده‌ای که منقول است که حسّان بن ثابت از حضرت رسول اللّٰه، (ص)، رخصت طلبید که در این باب بگوید و به رخصت آن حضرت گفته، و این بیت از آن قصیده است:

فَقال له قُم یا علیُّ فإنّنی رَضیتک مِن بَعدی إماماً وَ هادیاً

و از احادیث مشهورهٔ منقوله به طرق کثیره در این باب حدیث منزلت است که حضرت رسول اللّٰه، ص، فرمودند:

«یا عَلیُّ، أنتَ مِنّی بِمنزلة هٰرونَ مِن مُوسیٰ، إلّا أنّهُ لانبیَّ بَعدی»، و این حدیث را نیز اکثر متواتر دانسته‌اند، و دلالتش بر امامت ظاهر است.

و شکّی نیست در آنکه امامت و خلافت در شریعت موسیٰ ـ علیه الصّلاة و السّلام ـ به هٰارون، علیه‌السّلام، و اولاد او متعلّق بود، و هٰرون، با منزلهٔ امامت و خلافت منزلهٔ شرکت در نبوّت داشت. و استثناء نبوّت دلالت کند بر شمول منزلهٔ امامت را و استثنای نبوّت بعد از آن حضرت دالّ است بر اثبات منزلهٔ ولایت بعد

از آن حضرت.

و روایات منقول به طرق خاصّه و عامّه دالّه بر امامت امیرالمؤمنین، علیه السّلام، بسیار است، چون روایت مرویّه از جابر بن عبداللّٰه انصاری که مشتمل است بر ذکر ائمهٔ اثنی عشر. و روایات منقوله به نقل طرقی متضمنّه نصّ رسول اللّه، ص، بر خلافت امیرالمؤمنین، ع، از قول آن حضرت: «أنتَ الخَلیفةُ مِن بَعدی» و قول او، ص: «هٰذا خَلیفتی فیکم فَاستمعُواله وَ أطیعُوهُ» و قوله، ص،: «سَلّمُوا عَلیٰ علیٍّ بإمرةالمؤمنینَ». و بالجمله روایات دالّه بر امامت امیرالمؤمنین از آن حضرت، ص، متواتر المعنیٰ است.

و خبر وارد در امامت غیر امیرالمؤمنین علیه السلام، در کتب صحاح حدیث نقل نشده، و به ملاحظهٔ کثرت اخبار دالّه بر امامت امیرالمؤمنین علی، ع، و عدم ورود خبر معتبر دالّ بر امامت دیگران معلوم شود که بعد از حضرت رسول اللّٰه،(ص)، امامت امیرالمؤمنین علی را بود نه دیگری را.

و ایضاً، علم امیرالمؤمنین ـ علیه السلام ـ به معارف یقینیه و مسایل شرعیّه دینیّه، و عدم علم غیر او از اصحاب به آنچه محتاج الیه امّت است که ظهورش بعد از ملاحظهٔ منقول از آن حضرت و آنچه از سایر اصحاب منقول است به مرتبه‌ای است که بر صاحب عقلی مختفی نمی‌شود.

و حکم عقل بدیهةً به عدم مساوات عالم با جاهل و مفید با مستفید، چنانچه در قران مجید وارد است، دالّ است بر عدم جواز امامت جاهل را بر عالم، و مستفید را بر مفید، و تعیین حضرت أمیرالمؤمنین، ع، به امامت بر امّت بعد از حضرت رسول اللّه، ص، ولایق نبودن منصوبان از قِبَل اهل جهل و ضلال و طغیان به امامت امّت خلافت را.

و جهل منصوب اوّل به احکام شرعیّه، فضلاً عن المعارف الیقینّیة العقلیّة، ظاهر است، به حکمش به قطع یسار سارق، و به إحراق متهّم به ارتداد غیر فطریِ

دافع تهمت از خود به اظهار اسلام، چنانچه منقول است که ندا می‌کرد، و می‌گفت به اصحاب: «أتُحرقونی وَ أنا مُسلِمٌ» وثقات مورّخین نقل نموده‌اند که در حال احتضار می‌گفت: «وَددتُ أنّی لم أکن أحرقتُ الفُجاَةَ»، و قولش در کلالة: «أقولُ فی الکلالة برأیي، فإن أصبتُ فمِنَ اللّٰه. وَ إن أخطأتُ فَمِن الشّیطان». و قولش در میراث جدّه: «لا أجِدُلک شَیئاً فی کتابِ اللّٰه ولا سُنّة نبیّه».

و همچنین منصوب ثانی که اوّل به او وصیّت نموده بود ظاهر است به حکمش به رجم امرأة زانیهٔ حامله، و به رجم زانیهٔ مجنونه، و به صد تازیانه در حدّ شرب.

و همچنین جهل ثالث به تحیّرش در مسائل منقوله.

و امّا عدم عصمتشان از ارتکاب معاصی غنیّ است از بیان، و أحدی را نزاعی نیست، مگر مجوّز مخالفت شریعت غرّاء، به رأی فاسد و استحسان.

باب پنجم
در امامت باقی ائمهٔ اثنیٰ عشر علیهم السّلام

بدان که در اثبات امامت ایشان دو مسلک است:

مسلک اوّل: نصّ سابق بر لاحق

و نصّ امیرالمؤمنین علی (ع) بر أوّل السّبطین أبی محمّد الحسن بن علی (ع) متواتر است به نصب او به خلافت بعد از أمیرالمؤمنین علیّ (ع). و همچنین نصّ أمیرالمؤمنین (ع) به امامت و خلافت ثانی السّبطین بعد از أوّل السّبطین. و امر امیرالمؤمنین (ع) امام حسن را (ع) به وصیّت نمودن در خلافت به امام حسین(ع). و نصّ حضرت رسول الله (ص) به امامت سبطین علیهما السّلام بعد از امیرالمؤمنین علی(ع) در معرض تواتر است.

و نصّ امام حسین (ع)، بر زین العابدین علیّ بن الحسین به طرق معتبره منقول است. و همچنین نصّ زین العابدین بر باقر علوم اوّلین محمّد بن علی بن الحسین،

و همچنین نصّ امام محمد باقر (ع) برامام صادق امین جعفر بن محمّد. و نصّ امام جعفر صادق (ع) بر ابنش امام کاظم موسی بن جعفر (ع). و نصّ موسی بن جعفر بر رضا علیّ بن موسیٰ، و نصّ امام رضا (ع) بر امام محمد تقی،

و نصّ امام محمد تقی بر ابنش امام علی نقی، و نصّ امام علیّ نقی بر امام حسن بن علیّ العسکریّ، و نصّ او بر خَلَف صالح، سمیّ رسول اللّه و کَنِّیه، الحجّة بالحَق، أبوالقاسم بن الحسن علیهم السّلام.

با آنکه از رسول اللّه، (ص) نصّ به امامت این امامان منقول است، به روایت جابر بن عبداللّه که روایت کرده که چون آیهٔ: «یا أَیّها الّذین آمَنُوا أَطیعوا اللّهَ وَ أطیعوا الرّسولَ وَ أُولی الأمرِمِنکُم» نازل شد، گفتم: یا رسول اللّه، اولی الأمر کیانند که طاعتشان مقرون به طاعت خدا و رسول است؟ فرمودند:

«هُم خُلفائی، یا جابِرُ، وَ أئمّةُ المسلمینَ مِن بَعدی، أوّلهُم علیٌّ بنُ أبی طالب، ثمّ الحسنُ، ثمّ الحسینُ، ثمّ علیّ بن الحسین، ثمّ محمّد بن علیّ المعروف فی التورات بالباقر، و ستُدرکه یا جابر، فإذا اقیتهُ فاقرأه منّی السّلام، ثمّ الصّادقُ جعفر بن محمّد، ثمّ الکاظم موسی بن جعفر، ثمّ علیّ بن موسیٰ، ثمّ محمّد بن علیّ، ثمّ علیّ بن محمّد، ثمّ الحسن بن علیّ، ثمّ سمیّی و کنیّی، حجّة اللّه فی خلقه و بقیّته فی عباده، م ح م د بن الحسن، ذاک الّذی یفتحُ اللّهُ علیٰ یده مَشارق الأرض و مَغاربها».

و به انضمام لطفیّت نصب امام و وجوبش و انحصار طریق معرفتش در نقل و اعجاز، و عدم وقوع نقل و اعجاز بر طبق دعوی امامت در غیر ایشان وقوع منقول به طرق مذکور، مقطوع به گردد.

مسلک دوّم: روایات کثیرة دالّه بر آنکه خلفاء رسول اللّه (ص) و أئمّه بعد از آن حضرت دوازده‌اند.

از مسروق منقول است که گفت: نزد عبداللّه بن مسعود بودم، جوانی از او پرسید که «هل عهدَ إلیکم نبّیکم کم یکونُ من بعده خلیفة» عبداللّه او را گفت:

«إنّک لحدیثُ السّن و إنّ هذا لَشَیءٌ ما سألنی عنه أحدٌ، نعم عهد إلینا نبیّنا (ص) أن یکونَ بعده اثنیٰ عشر خلیفةً، عددُ نقباء بنی إسرائیل».

و از سلیم بن قیس منقول است که گفت: شنیدم از عبداللّه بن جعفر طیّار که گفت: میان من و معاویه کلامی گذشت در مجلسی که حسن و حسین علیهما السّلام، و عبداللّه بن عباس، و عمروبن امّ سلمه، و اُسامة بن زید حاضر بودند، سپس معاویه را گفتم که من از رسول اللّه، (ص) شنیدم که می‌گفت: «أنا أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم، ثمّ أخی علیّ بن أبی طالب أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم. فإذا استشهد، علیه السّلام، فالحسنُ بنُ علیّ أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم، ثمّ ابنی الحسین أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم. فإذا استشهد، علیه السّلام، فابنُه علیّ بنُ الحسین أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم و ستُدرکهُ یا علیّ. ثمّ ابنه محمّد بن علیّ أولیٰ بالمؤمنین من أنفسهم و ستُدرکه یا حسین، فتکلّمه اثنیٰ عشر إماماً تسعة من ولد الحسین»

و به شهادت طلبیدم حسن و حسین (ع) و عبداللّه بن عبّاس و عمروبن اُمّ سلمه و اُسامة بن زید را، و ادای شهادت نمودند نزد معاویه.

از سلیم منقول است که گفت: شنیدم از سلمان و ابی ذرّ و مقداد که گفتند از رسول ـ صلوات اللّه علیه و آله ـ همین مضمون را شنیدیم.

و در تورات در ذکر استجابت دعای ابراهیم (ع)، به جهت اسماعیل و اسحاق(ع) اشاره به حضرت رسول الله (ص)، و ائمّه اثنی عشر علیهم السّلام شد.

و مراد به امام (ع) درین مقام موصوف به صفاتی است که به جهت آن سزاوار است به آنکه مُطاع باشد همه کس را، و بر همه کس لازم باشد اطاعت و انقیاد او به حکم ربّ حکیم، و مراجعت به او در امور دینی و امور دنیوی و مصالح ملک و سیاسات مدنی و تقویت حقّ و ازالهٔ باطل و اقامت عدل و شوکت اسلام.

و بر واقف بر سِیَرِ سابقین پوشیده نیست که در سابقین از این امّت موصوف به این صفات ائمّهٔ، اثنی عشر از اهل بیت و عترت رسول اللّه (ص) به علم و

حکمت و طهارت و عصمت موصوف‌اند، نه دیگران. و غیر از ایشان جمعی نبوده‌اند سزاوار ریاست عامّه کلّ امّت را که ائمّهٔ اثنی عشر عبارت از ایشان باشد.

باب ششم

در دفع شُبَهِ جاحدین وقوع نصّ جلیّ از رسول بر امامت و خلافت امیرالمؤمنین علیّ بن ابی طالب بعد از حضرت خاتم النبییّن و خیر المرسلین صلوات الله علیه و آله الطّیبیّن

شبههٔ اول: آنکه اگر نصّ جلی از آن حضرت در امامت و خلافت امیرالمؤمنین(ع) واقع بودی بر صحابهٔ آن حضرت مخفی نماندی، و با علم صحابه به آن اتّفاق ایشان بر دیگری صورت نبستی، و عادت قاضی است به آنکه جمعی کثیر از اهل دین که دست پرورد صحبت حضرت خاتم النبیّین باشند دانسته بر امری شنیع، و قبحی فضیح، و باطلی رسوا، و ناپسندی مخالف عقل و حیا اتّفاق ننمایند، و اتّفاق عامّهٔ مهاجر و انصار و اکثر صحابه عظام کبار بر اختیار غیر حضرت امیرالمؤمنین علیّ بر آن حضرت به جهت خلافت و امامت اتفاق افتاده.

و جواب: اینست که با دواعی نفسانیّه و وساوس شیطانیّه که خلوّ ابناء زمان از آن نادر است و عقول اکثر از معارضهٔ هواهای نفسانی و وساوس شیطانی قاصر و دلالت کلام مجید بر نفی ثبات و قرار در مقرّ حق از اکثر ناس بیّن و ظاهر است، با این حال استبعادی در وقوع آن امور بعد از رحلت آن حضرت و ظهور فتن از ارتداد جمعی کثیر از امّت نیست و ارتکاب بنی اسرائیل پرستیدن عجل را با آنکه هارون نبیّ ـ علیه السّلام ـ که بنی اسرائیل مُقِرّ به نبوّت او بودند در میان ایشان بود، و منع از آن عمل قبیح که موافق عقل و مرغوب قوای نفسانیّه نبود می‌نمود، و عدم انزجار ایشان به منع و زجر هارون (ع) واضح الدّلاله است بر وقوع این قسم اتّفاقات.

و اندک تأمّلی در آیات باهرهٔ قرآنی و روایات کثیرة البرکات واضحة الدّلالات منقوله از حضرت خیر البشر (ص) ظاهر می‌شود که وصایت آن حضرت در ذوی

القربی و آل و اهل بیت آن حضرت (ص) بوده، خَلفاً بعد خَلف، إلیٰ ظهور الخَلف الصّالح من آله، الّذی یملأ الأرضَ عدلاً کامُلئت جوراً و ظلماً.

و بر اولی الألباب و الأبصار پوشیده نیست که علماء ملّت بیضاء اسلام در حفظ روایات وارده از حضرت خیر الأنام نهایت سعی و اهتمام در ضبط و حفظ صحاح نموده‌اند. چنانکه در کتب صحاح احادیث عامّه و خاصّه ـ شکر اللّٰه مساعیهم ـ محفوظ و منقول است.

و ظاهر آنست که اختلاف عامّه و خاصّه اهل اسلام در این امر محفوظ عند الکلّ است، بلکه در جواز تعیین شخصی که عندالحاجة و ظهور ضعفی در اُمّت به جهت کثرت بغی أعداء دین، آن به قوّت سلطنت و ملک مؤیّد به بیعت کلّ اهل اسلام دفع غلبهٔ أعادی نموده جبر آن ضعف شخص نموده بر وفق رأی صائب وصیّ و خلیفه إعلاء دین مبین و قوّت شرع متین حاصل.

چنانچه در بنی اسرائیل و دین و شرع حضرت موسیٰ به وجود پادشاه محتاج شدند با آنکه نبیّ در میان ایشان بود، و مسألت نمودند از نبیّ که از درگاه ربوبیّت طلب نصب پادشاه کند، و به وحی إلهی طالوت به ملکت و سلطنت بنی اسرائیل مفتخر و سرافراز گشت.

و عامّهٔ ناس این امر را مجوّز دانسته سعی در ایقاع آن نمودند، بعضی به هویٰ و هوس در آن طمع نموده به فریب و حیله دست زدند، و بعضی که ساده لوح بودند به ایشان مراجعت نمودند، و خاصّه چون مفاسد آن را می‌دانستند و به فراست دریافتند که در این طریق انتهای امر تضییع دین قویم و انهدام ارکان ملّت اسلام و ظهور آیات کفر و طغیان است از آن احتراز نموده، إبا کردند، و رأی عامّه را درین سخیف شمردند.

و بر اهل خرد پوشیده نیست که این قسم امور به رأی جاهلان و ناقصان که اکثر ناس و طبقهٔ وسواس خنّاس‌اند مفوّض نتواند شد، و دخول اینان را در مقاعد

ایمان و مبانی این بنیان اثری جز قوّت طواغیت و شدّت ظلمت ضلال و طغیان نباشد.

و آنچه در ملّت حضرت موسیٰ واقع شد، چون به نصب و تعیین من جانب اللّه بود، در موقعی واقع شد که از آن اصلح و انفع متصوّر نبود، و بطلان قیاس مستند به اختیار تبعهٔ مردهٔ شیاطین بر مستند به وحی بر نبیّ از جانب ربّ العالمین أظهر من الشّمس است.

شبههٔ دوم: آنکه احادیث نبوی وارده به طریق عامّهٔ اهل اسلام در فضائل خلفاء ثلاث دالّ است بر آنکه ایشان را در مرتبهٔ قرب به حضرت خاتم النبیّین معرفت به حقیقت این امر بوده، و با این معرفت این ارتکاب از ایشان به اخلاق مکتسبه در صحبت آن حضرت صورت‌پذیر نیست.

جواب: آنکه روایات موضوعه در این باب، خصوصاً در حال خلفاء ثلاث بسیار است. و سبب وضع آنست که در زمان دولت میشومه شجرهٔ ملعونه هر که روایتی در فضیلت یکی ازیشان نقل کردی عطای وافر یافتی، و معروفان به محبّت اهل البیت (ع) را به جهت دفع ضرر از خود احتیاج به نقل اخبار موضوعه می‌افتاد، و شیوع اخبار در این باب مستند به این اسباب است، و لهذا کتب معتبره در صحاح احادیث از اکثر این اخبار خالی است؛ در صحاح معتبره احادیث دالّه بر خلافت و وصایت امیرالمؤمنین علی (ع) بسیار است و کتب معتبرهٔ خاصّه و عامّهٔ اهل السّلام به آن محتوی است، و از قول ثانی خلفا که به وصیّت اوّل ایشان متقلّد این امر شد بعد از اوّل که به طرق معتبره از او منقول است که گفت: «کانت بیعةُ أبی بکر فلتةً و فی اللّهُ شرّها، فمَن عادَ إلیٰ مثلها فاقتلوهُ»، و ردّ احدی از صحابه عظام بر او در این قول منقول نیست، معلوم می‌شود که احادیث منقوله در خلافت ایشان از رسول الله (ص) که در کتب صحاح و احادیث نبوی مذکور نیست موضوع است.

و احادیث دالّه بر خلافت أمیر المؤمنین (ع) و وصیّت آن حضرت در شأن او(ع) و در اهل البیت در صحاح معتبره مضبوط گشته، مثل قول رسول اللّه (ص)

در روایت عمران بن حصین «إنّ علیّاً منّی و أنامنهُ، و هو ولیُّ کلّ مؤمن بعدی».

و چون روایت أبی طفیل از زید بن أرقم با حذیفه ابن اسد از رسول اللّه (ص) که گفت: «مَن کنتُ مولاهُ فعلیّ مولاهُ».

و روایت سعید بن مُسیّب از سعد بن ابی وقاصّ از رسول الله (ص) که به علیّ(ع) خطاب فرمود: «أنتَ مِنّی بمنزلة هٰرونَ من موسیٰ إلّا أنّه لانبیّ بعدی».

و امثال این روایات به طرق عامّه بسیار است، و در کتب خاصّه زیاده از آنست که بیان باید کرد. بعد از ملاحظهٔ طرق عامّه و خاصّه اهل بیت اسلام، در تواتر این مضمون شک نماند.

شبههٔ سوم: آنکه وجود و بقای شخصی مدّت مدید که قرب به هشت صد سال است به حسب عادت واقع نشود و قول به آن از طور عقل بیرون است، و بر تقدیری که مجوّز باشد چه نفع باشد در وجود امامی که به چنین غیبتی غایب باشد و هیچ اثری از او به امّت نرسد، و چگونه لطف بر وجود امامتش مترتب گردد.

جواب: آنکه بقای امام (ع) در مدتّ غیر معتاده به لطف إلهی ممکن باشد و وقوع امثال این امور مستبعد نیست. و چون ممکن باشد و اخبار کثیره دالّه بر غیبت قائم آل محمّد (ص) و ظهور بعد از غیبت دلالت کند اعتقاد به وجود و امامتش حاصل گردد. و فیضی که به برکت وجوداو فایض و به وساطت او شامل نفوس سلیمه زکیّه گردد کافی است در تحقّق لطف به وجود و امامتش، علیه و علیٰ آبائه الصّلاةُ و السّلامُ.

خاتمه

در معاد جسمانی

بدان که معاد جسمانی عبارت است از إحیاء عباد بعد از موت و هلاک ایشان، به أبدان و أجساد بأشخاصهم؛ و این نحو إعاده، چنانکه ممکن الوقوع است در

دنیا و نشأۀ أولیٰ و در سایر اُمَمْ متحقق شده، ممکن الوقوع است در آخرت و نشأۀ عقبیٰ، و مناط وحدت شخص باقی أجزاء أصلیّه است با نفس متعلّق به بدن و اتّصاف بدن به مزاج صالح حیات بخصوصه یا بمثله در نشأۀ أولیٰ و همچنین در نشأۀ عقبیٰ.

و این معاد، نه إعادۀ معدوم مطلق است بعینه که علماء اقامت ادلّه بر استحاله‌اش نموده‌اند، چنانچه در قران مجید در حکایت سؤال حضرت ابراهیم(ع) ازکیفیّت إحیاء موتیٰ و در قصّۀ إحیاء عُزیر (ع) از أنبیاء بنی اسرائیل، و إحیاءمرکب او به حضورش واقع شده و قطعیّ الدّلالة است بر آنکه إعادۀ موعود بها نه إعادۀ معدوم مطلق است.

و بعد از ثبوت نبوّت، به اعجاز در انبیاءو مرسلین سابق و در حضرت سیّد المرسلین و خاتم النّبیین، ثبوت معاد جسمانی در دین مبین به آیات قطعیّة الدّلالات قرآن مجید و اتّفاق ادیان سابقۀ مؤکّدۀ به متواتر ازکتاب اللّٰه و سنّت سنّیۀ محمدّیۀ مصطفویّه، شکّی در وقوع این معاد موعود نمی‌ماند.

و آنچه در شرع مقدّس وارد شده، از اتّصاف جنّت به بودن عرضش چون عرض سماء و ارض، منافی جسمانیّتش نیست؛ زیرا که ظاهر از سماء أفلاک کواکب سبعه است، و اطلاقش بر ما فوق آنها در عرف شرایع نادر است، چه از مافوق افلاک سبعه تعبیر به کرسی و عرش و حجاب است، چنانکه در روایات از صاحبان شریعت وارد است؛ پس شاید که جنّت بالای سماوات باشد، یا منطبق بر سماوات و مافوق آنها. و در حکایت از غایب زیاده از تصویر به نحوی که شاید، و تصدیق چنانکه از ریب و انکار بیرون آید درکار نیست .

و چون مقصود الایراد در این رساله به ختم انجامید، بر شکر نعمای بی منتهای ربّانی و درود بر خیر البشر و خاتم النّبییّن و آله الطّیّبین و الطاهرین اقتصار نمود.

تحریراً فی شهر ذیحجّة الحرام سنۀ سبعین و ألف هجریّه.

نمایه

حکمت الهی در متون فارسی

۱ـ آیات

۲ـ احادیث

۳ـ اشعار

۴ـ اعلام

۵ـ طوایف

۶ـ کتابها

۷ـ منابع

۱ـ احوال و آثار و شرح مخزن الاسرار نظامی گنجوی، دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.
۲ـ اخلاق ناصری، نصیرالدّین طوسی، تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، خوارزمی، ۱۳۵۶.
۳ـ اساس الاقتباس، نصیرالدّین طوسی، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۲۶.
۴ـ اغراض السّیاسه، کاتب سمرقندی، تصحیح جعفر شعار، دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۵ـ تاریخ حزین لاهیجی، کتابفروشی تائید، اصفهان، ۱۳۳۲.
۶ـ تذکرة الشعراء، حزین لاهیجی، اصفهان، ۱۳۳۴.
۷ـ تذکرهٔ نصرآبادی، تهران، تصحیح وحید دستگردی، کتابفروشی فروغی، ۱۳۵۲.
۸ـ جامع الحکمتین، ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۳۳۲.
۹ـ جوامع الحکایات، عوفی، تصحیح محمد معین، چاپ ابن سینا، ۱۳۴۰.
۱۰ـ جواهرنامه نظامی نیشابوری، به کوشش ایرج افشار، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۳.
۱۱ـ جهان گشای، جوینی، تصحیح محمد قزوینی، لیدن، هلاند ۱۹۱۱م، ۱۳۲۹ق.
۱۲ـ حدیقة الحقیقه، سنائی، تصحیح مدرس رضوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.
۱۳ـ خسرو و شیرین نظامی، خمسهٔ نظامی، امیر کبیر، ۱۳۴۱.
۱۴ـ دانشمندان آذربایجان، تألیف محمد علی تربیت، بنیاد کتابفروشی تبریز.
۱۵ـ دیوان ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح مجتبی مینوی و مهدی محقق، دانشگاه تهران، ۱۳۵۳.
۱۶ـ الذّریعة إلیٰ تصانیف الشّیعة، آقا بزرگ تهرانی، (۲۵ جلد)، کتابخانهٔ اسلامیّه، تهران، ۱۳۴۷.
۱۷ـ ریاض العلماء، افندی، تصحیح سیّد احمد حسینی، کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، قم.
۱۸ـ زاد المسافر ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح سید محمد عمادی حایری، مرکز میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
۱۹ـ سُلّم السّماوات، کازرونی، تصحیح عبدالله نورانی، مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۵.
۲۰ـ شاهنامه، فردوسی، به کوشش رستم علی اف و محمد نوری عثمان اف، تهران، ۱۹۷۱.
۲۱ـ عامری نامه، انتشارات یغما، تهران، ۱۳۵۳.
۲۲ـ غزلیات سعدی، تصحیح حبیب یغمائی، مؤسسهٔ مطالعات فرهنگی، ۱۳۵۱.
۲۳ـ فهرست کتابخانهٔ آستان قدس، مشهد

۲۴ـ فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تألیف محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.

۲۵ـ فهرست کتابخانهٔ مسجد گوهرشاد، تألیف کاظم شانه چی و عبدالله نورانی، انجمن آثار ملی، ۱۳۴۵.

۲۶ـ قصص الخاقانی، شاملو، تصحیح دکتر سید حسن سادات ناصری، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.

۲۷ـ کلیله و دمنه، تصحیح مجتبی مینوی، دانشگاه تهران، ۱۳۴۳.

۲۸ـ گلستان سعدی، تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، خوارزمی، ۱۳۶۸.

۲۹ـ لیلی و مجنون، نظامی، تصحیح دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

۳۰ـ مخزن الاسرار نظامی، تصحیح دکتر برات زنجانی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸. و دکتر مهدی ماحوزی، اساطیر، ۱۳۷۴، (در احوال و آثار نظامی و شرح مخزن الاسرار).

۳۱ـ مواعظ سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، ۱۳۲۰.

۳۲ـ یواقیت العلوم، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

ʿArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīʿī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīʿism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn 'Arabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīʿī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ʿAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāʾī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ʿArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīʿism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm huduri*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*ṭalab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" (*min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn raʾyay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the ʻAbbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

23. ***Pure Science from safavid to the establishment of Dar Al-fonoon,*** Compiled by Mehdi Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2005.

24. Sabzavârî, H. M. Hâdî. ***Sharh-i Nebrâs al-Hudâ*** (A Commentary on the Light of Guidence), Edited with introduction by Dr. S. Sadr al-Dîn Tâherî. Tehran: SACWD, 2005.

25. Dabîrân Kâtibî-ye Qazwînî, Najm al-Dîn, ***Hikmat Al'ain,*** Edited by 'Abbâs Sadrî. Tehran: SACWD, 2005.

26. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol I Logic , Edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005.

27. ***Fakhr al-Dîn al-Râzî, A Commentay on Avicenâ's al-Ishârât wa al-Tanbîhât,*** Vol II, Edited with introduction by AliRezâ Najafzâda. Tehran: SACWD, 2005, Vol 2, Falsafa (Tabî'iyyât-Ilâhiyyât) va 'Irfân, Edited with an introduction by Ali Rezâ Najafzâdeh. Tehran: SACWD, 2005.

28. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. Known as mîr Dâmâd (***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.II***) ***al-'ufuq al-Mubîn***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2006.

29. Akhgar Haidarabadi, Qâsim 'Ali. ***Nihâyat al-Zuhûr*** (Persian Commentary on Suhrawardî's Hayâkil al-Nûr), Edited with introduction and notes by M.Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2006.

30. Hassan b. Shahîd-i Thânî, Zein al-Din, ***Avâmir va navâhî*** (Command and prohibitions) form Ma^{c}âlîm al-Din, With an Arabic-English glossary and a translated article by R. Brunschvig, Edited by M. Mohaghegh. Tehran: SACWD, 2006.

31. Nourâni, Abdollah. ***Divine wisdom in Persian texts***. Tehran: SACWD, 2006.

edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ'*** (***Metaphysics***), with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî , Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya*** (***Ode on divine love***), edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî*** (***A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ***), edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy***, Edited by S. Ali Asqar Mir Bagherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn. Tehran: SACWD, 2005.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science***), edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)***,

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd (Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd)*** v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

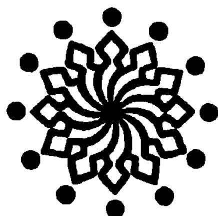
3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

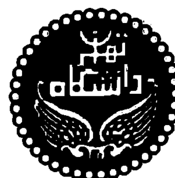
4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân (Mirror of times)***, edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Huseinî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân.





Society for the
Appreciation of Cultural
Works and Dignitaries

University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(31)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities

Tehran 2006

Divine Wisdom in Persian Texts

Collected and Edited

by

Abdollah Nourânî

Tehran 2006

Divine Wisdom in Persian Texts

Collected and Edited

by

Abdollah Nourânî

Tehran 2006